# المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم

د. عبد الكبير محمد حميدي
أستاذ الدراسات الإسلامية بالكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية
جامعة مولاي إسماعيل/ المملكة المغربية

مقالات

## بين يدي الموضوع

**تمثل المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، تجربة علمية رائدة وفريدة، بالنظر إلى ما تمخض عنها من منجزات علمية، وما أسفرت عنه من دراسات وبحوث، وما حققته من تراكم نظري ومنهجي، مما أكسبها صيتًا ذائعًا، وذكرًا طيبًا، وصدى مترددًا في الأوساط العلمية والبحثية، داخل المغرب وفي الخارج.**

**ويرجع الفضل في وضع الأصول النظرية، والقواعد العلمية، والإجراءات التفصيلية، لمنهج المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم - بعد الله تعالى - إلى جهود فضيلة الأستاذ العلامة الدكتور الشاهد البوشيخي حفظه الله تعالى، الذي بدأ مشواره العلمي لغويًّا، وانتهى مفسرًا، بل منظرًا ومجتهدًا في علم أصول التفسير.**



أتقن البوشيخي اللسان العربي إتقانًا، وحذقه حذقًا، وألم بأسراره وحقائقه غاية الإلمام، ولا غرو، فهو الذي حفظ القرآن الكريم وهو دون سن العاشرة، وهو الذي أخذ قسطًا وافرًا من العلوم الشرعية والعربية عن شيوخ وعلماء القرويين، وهو الذي صحب وأخذ عن الأديب واللغوي السوري الكبير العلامة الدكتور أمجد الطرابلسي، وهو الذي تخصص في النقد العربي القديم، ونخل التراث الشعري والنثري والنقدي العربي نخلاً، وجاء فيه بما لم يسبق إليه من نظرات وتصورات، واستنباطات وفهوم، وقواعد وأصول، وحسبنا دليلاً على ذلك كتبه القيمة المطبوعة: "مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين"، "نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين"، و"مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ".

كما أن للبوشيخي اطلاعًا واسعًا على كتب التفسير وعلوم القرآن وأصول التفسير والمصطلح القرآني، بل له آراؤه المجددة في تفسير القرآن الكريم، ونظراته الثاقبة في فهم آيه والاستنباط منها، وله جهود مباركة في التعريف بالقرآن والدعوة إليه، تأليفا ومحاضرات ومشاريع علمية.

أسس البوشيخي معهد الدراسات المصطلحية بجامعة فاس، ثم مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، ونظم من خلالهما المؤتمرات العلمية، والندوات البحثية، والدورات التكوينية، وكتب وحاضر، وأشرف على عشرات الأطروحات والرسائل الجامعية، في المصطلح القرآني والنقدي والبلاغي، وجمع حوله العشرات من الباحثين في المغرب والخارج، وكان الخيط الناظم، والنسق الجامع لهذه المبادرات والجهود، هو منهج الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للعلامة البوشيخي.

ولقد برز من تلاميذ العلامة البوشيخي طائفة من الباحثين، من الذين أخذوا قواعد المنهج عن شيخهم، ونسجوا على منواله في بحوثهم، فكانت نتيجة ذلك مجموعة من الأعمال والدراسات العلمية الرائدة، المتسمة بالعمق العلمي، والاستيعاب النظري، والصرامة المنهجية. ومن الأسماء البارزة من تلاميذ البوشيخي نذكر: فضيلة العلامة المرحوم الدكتور فريد الأنصاري، وفضيلة الأستاذة الدكتورة فريدة زمرد، وغيرهما.

ولقد من الله على كاتب هذه السطور بصحبة هذه النخبة الطيبة من الباحثين الراسخين والعلماء الربانيين والأخذ عنهم، وفي مقدمهم مؤسس هذه المدرسة ورائد هذا المنهج فضيلة أستاذنا البوشيخي، وتلميذه فضيلة أستاذنا فريد الأنصاري رحمه الله وأسكنه فسيح جناته، وبالإفادة من جهود وبحوث بعض من سبقونا بإحسان في هذا الدرب المبارك، فأنجزنا بحثنا لنيل الدكتوراه: "مفهوم الأمة في القرآن الكريم والحديث الشريف"، تحت إشراف مباشر من أستاذنا البوشيخي نفسه، فحظي - بحمد الله وتوفيقه - بإعجاب ورضى الأستاذ المشرف وتلميذه الأنصاري، ويسر الله طبعه باقتراح وسعي من فضيلة البوشيخي نفسه، فوجد - بحمد الله - مكانه اللائق به في المكتبة الإسلامية، وتلقاه القراء والباحثون بالإعجاب والقبول.

## المحور الأول: التعريف بالمدرسة الفاسية في الدراسة المصطلحية، والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم

**مدخل:** يسعى هذا المدخل إلى التعريف بكل من: المدرسة الفاسية، والدراسة المصطلحية، والتفسير الموضوعي؛ وذلك أن تعريف المصطلحات يمثل دخولاً إلى المعرفة من أبوابها الصحيحة، وولوجًا إلى العلم من مداخله الطبيعية.

### ١- المدرسة الفاسية:

مصطلح "مدرسة" في التداول الفكري والعلمي العام المعاصر، يحيلنا على: جماعة من العلماء أو المفكرين، يكون لهم إنتاج فكري أو علمي متميز، يستقلون فيه برؤية مشتركة أومنهج موحد.

وهذا التعريف - بأركانه الثلاثة - ينطبق على المدرسة الفاسية. **فهي مدرسة** علمية مغربية[١]، تكونت من جهود فضيلة الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي[٢] وعشرات من تلاميذه، من الذين أخذوا عنه قواعد "منهج الدراسة المصطلحية"[٣]،

وأنجزوا - تحت إشرافه - طائفة قيمة من رسائل الدكتوراه، حظيت بإعجاب شيخ المدرسة وواضع المنهج[4]، ومن أبرز تلاميذ مدرسة البوشيخي، نذكر:

- الأستاذ الدكتور **فريد الأنصاري** - رحمه الله - ورسالته القيمة: "المصطلح الأصولي عند الشاطبي"[5].
- الأستاذة الدكتورة **فريدة زمرد**، ورسالتها النفيسة: " مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف"[6].
- الأستاذ الدكتور **مولاي عمر بن حماد**، ورسالته: " علم أصول التفسير: محاولة في البناء"[7].
- الأستاذ الدكتور **أحمد العمراني**، ورسالته: "موسوعة مدرسة مكة في التفسير: تفسير عبد الله بن عباس"[8].
- الأستاذ الدكتور **حميد الوافي**، ورسالته: "مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي"[9].
- الأستاذ الدكتور **محمد السيسي**، ورسالته: "المدرسة السلفية في التفسير في العصر الحديث"[10].
- الأستاذ الدكتور **زيد بوشعراء**، ورسالته: "سنة الخلفاء الراشدين: بحث في المفهوم والحجية"[11].
- الدكتور **عبد الكبير حميدي**، ورسالته: "مفهوم الأمة في القرآن الكريم والحديث الشريف"[12].
- الدكتور **الطيب البوهالي**، ورسالته: "مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث الشريف"[13].
- الدكتورة **سعاد أشقر**، ورسالتها: "التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى"[14].
- الدكتور **محمد الريحاني**، ورسالته: "تفسير الإمام الغزالي"[15].
- الدكتور **محمد الأحمدي**، ورسالته: "مفهوم الحياة في القرآن والحديث"[16].
- الدكتور **محمد البوزي**، ورسالته: "مفهوم التقوى في القرآن والحديث"[17].
- الدكتور **عبد المجيد بن مسعود**، ورسالته: "مفهوم النعمة في القرآن الكريم والحديث الشريف: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي"[18].

**وهي مدرسة** تمخض عنها إنتاج علمي متميز، اجتمع له من شروط ومقومات البحث العلمي الرصين ما تفرق في غيره، من استيعاب واستقراء، وتعليل وتحليل، وعمق وشمول، وأسفر عن حراك علمي منهجي تجديدي غير مسبوق في دائرة العلوم الشرعية والعربية[19]، مما أكسب المدرسة برمتها صيتًا علميًا عربيًا وإسلاميًا كبيرًا.

**وهي مدرسة** كونها - على اختلاف مشاربها وتنوع مواضيعها - يجمعها خيط ناظم كبير هو الاحتكام إلى قواعد وضوابط " منهج الدراسة المصطلحية"، سواء أفي بعده النظري التأصيلي، أم في بعده العملي التطبيقي.

**وأما وصف هذه المدرسة بالفاسية**، فهو نسبة إلى مدينة فاس العاصمة العلمية للمملكة المغربية؛ حيث مقر معهد الدراسات المصطلحية

التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهراز، الذي يعود إليه الفضل وإلى مديره الدكتور البوشيخي في جمع شتات أولئك الباحثين، وتوحيد جهودهم في خدمة القرآن والسنة، وما تفرع عنهما من علوم إسلامية(٢٠).

## ٢- الدراسة المصطلحية:

لم يرد عن مبدع " فن الدراسة المصطلحية" فضيلة الدكتور الشاهد البوشيخي، تعريف جامع لخصائص هذا الفن، مانع من الخلط بينه وبين بعض العلوم والفنون القريبة منه، مثل "المصطلحية"(٢١)، و"علم المصطلح"(٢٢)، وإنما ورد عنه تعريف تقريبي لحقيقة هذا الفن، لا يخلو من قدر من العموم والإجمال.

يقول البوشيخي: "الدراسة المصطلحية ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبين وبيان المفاهيم التي عبرت عنها أو تعبر عنها تلك المصطلحات، في كل علم، في الواقع والتاريخ معا"(٢٣).

وقد اجتهد بعض تلاميذ البوشيخي في تعريف فن " الدراسة المصطلحية"، ورفع الاشتباه واللبس بينه وبين " علم المصطلح". فجاء عن فضيلة الأستاذ الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - قوله: " هي بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي، من حيث مفهومه، وخصائصه المكونة له، وفروعه المتولدة عنه، ضمن مجاله العلمي المدروس به"(٢٤).

ويبقى تعريف الباحثة الدكتورة فريدة زمرد -في نظرنا- أدق وأجمع تعريف يعكس حقيقة هذا الفن؛ حيث تقول: " دراسة منهجية جامعة تتبين مفاهيم المصطلحات من نصوصها، وتبين المقومات الدلالية الذاتية للمصطلح، وامتداداته داخل النسيج المفهومي للنص عبر ضمائمه واشتقاقاته، والقضايا الموصولة به"(٢٥).

**فمن حيث هو دراسة منهجية جامعة**، فإن هذا الفن " قائم على ترتيب في الخطوات، وجمع بين الأصول والأدوات التي برهنت على فائدتها في تبين حقائق الموضوع المدروس، من جمع بين الإحصاء والتصنيف، والاستقراء والاستنباط، والوصف والتاريخ، والتحليل والتعليل والتركيب"(٢٦).

**ومن حيث هي تبين وبيان**، فإن العمل في الدراسة المصطلحية " مشروط بالمرور من مرحلتين علميتين، ( أولاهما) أشبه بعمل العالم في مختبره، وهي الدراسة المجهرية التجزيئية، التي تحصي المصطلح، وتتبع النصوص الواردة فيه جمعا؛ لتدرس كل واحد منها دراسة تحليلية دقيقة، تخرج منها بإعادة تركيب المعطيات وتصنيفها تبعا لما توصل إليه من نتائج متعلقة بمضامينها، وكل ذلك مع استحضار سياقاتها المقالية والمقامية. و(المرحلة الثانية) أشبه بعمل العالم في عرض نتائجه؛ حيث يبدأ من حيث انتهى بحثه المختبري الاستقرائي؛ إذ ينعكس الطريق من البداية بالخاص واعتماد التجزيء، إلى البداية بالعام وصياغة النتائج في ضوء مرحلتين منهجيتين:

أولاً: عرض المقومات الدلالية الذاتية للمصطلح؛ أعني تعريفه وصفاته وعلاقاته.

ثانيًا: عرض امتدادات المصطلح الملتصقة بذاته، بدراسة ضمائمه ومشتقاته، وامتداداته خارج ذاته، بدراسة القضايا التي تتصل به وبنصه اتصالا"(٢٧).

المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم

وأما عبارة "**مفاهيم المصطلحات من نصوصها**" فهي تخرج من "فن الدراسة المصطلحية" علمين: "(أحدهما) علم المصطلح الذي يدرس كيفية وضع المصطلح أو تنميطه أو توحيده ... ولا يهتم بكيفية تداول المصطلح داخل النصوص، مع أن المصطلح لا يمكن تصوره في غياب النص. (والثاني) هو علم الدلالة وفروعه التي تهتم بدراسة النصوص دون أن تخصص غايتها ببيان البناء المفهومي لمصطلحات تلك النصوص"[٢٨].

وتكمن أهمية " فن الدراسة المصطلحية" في أمور عدة أهمها:

**موضوعها الذي هو المصطلحات**؛ إذ "المصطلحات ليست (مفاتيح العلوم) - عنوان كتاب الخوارزمي المشهور في المصطلحات - فحسب، بل هي خلاصة البحث فيها في كل عصر ومصر، ببدايتها يبدأ الوجود العلني للعلم، وفي تطورها يتلخص تطور العلم."[٢٩] "وما القواعد والمناهج، ولا القضايا والإشكالات، إلا آبار العلم، وإنما المصطلحات دلاؤها! وهل من سبيل إلى الماء الغور بغير دلاء؟ بل لك أن تقول: إن العلوم ماهيات، وجواهر مجردات، والمصطلحات مادتها وصورها. فكأن تلك نفوس وهذه جسوم، ومن ذا قدير على إدراك النفوس وأحوالها دون الاحتكاك بجسومها"[٣٠].

وإذا كانت المصطلحات من العلوم بتلك المنزلة والمكانة، فإنه " لا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تجديد أي علم دون تجديد المصطلحات أو مفاهيم المصطلحات"[٣١].

**هدفها الذي هو تبين وبيان مفاهيم المصطلحات**: " وإنما مدار الأمر على البيان والتبين؛ تبين المراد بدقة من ألفاظ أي علم، في واقعه، وعبر تاريخه، ولدى ممثليه، أفرادًا وطوائف. وبيان المراد منها بدقة كذلك للناس، في الواقع والتاريخ معا، ولدى الأفراد والطوائف الممثلة جميعا"[٣٢].

**منهجها الذي هو "منهج الدراسة المصطلحية" للمصطلحات**"، وهذا الذي يكمن فيه "سر الصناعة" كما يقال، وهذا الذي يمكن عده مفتاح المفاتيح ما دامت المصطلحات بالنسبة إلى العلوم هي "المفاتيح". فهو الذي به يتم الكشف عن الواقع الدلالي لمصطلح ما في متن ما، ووصفه، وهو الذي به يتم رصد التطور الدلالي لمصطلح ما، وتاريخه، وهو الذي به - أثناء ذلك - يتم التبين والبيان للمفاهيم؛ إذ بدراسة النصوص التي ورد بها مصطلح ما دراسة معينة يحصل التبين، وبعرض نتائج تلك الدراسة على نمط معين يحصل البيان، وبهما معًا - متلازمين متكاملين - يتحقق الهدف المتوخى من الدراسة المصطلحية"[٣٣].

## ٢- التفسير الموضوعي:

التفسير الموضوعي طريقة في تفهم القرآن الكريم وبيان معانيه، تعتمد على جمع الآيات الواردة في نفس الموضوع، والنظر فيها، للوصول إلى تصور مستوعب وشامل لذلك الموضوع.

يقول الأستاذ مصطفى مسلم في تعريفه للتفسير الموضوعي: "منهج يبحث في قضايا القرآن المتحدة معنى أو غاية، عن طريق تقري آياتها والنظر فيها، واستخراج عناصرها وربطها

برباط منهجي جامع"[٢٤].

وأما الطريقة العملية للتفسير الموضوعي، فإنه "قد يعتمد في إحدى صوره على الكلمة القرآنية ويجعلها منطلقه في الدراسة والتحليل؛ حيث يتتبع الكلمة من كلمات القرآن الكريم، ثم يجمع الآيات التي ترد فيها اللفظة أو مشتقاتها من مادتها اللغوية، وبعد جمع الآيات والإحاطة بتفسيرها، يحاول استنباط دلالات الكلمة من خلال استعمال القرآن لها"[٢٥].

ومع أن التفسير الموضوعي يلتقي مع الدراسة المصطلحية في أحد أركانها، الذي هو الدراسة المفهومية، فإنه يخضع في إطار الدراسة المصطلحية لقواعد خاصة وإجراءات محددة، تضفي عليه طابعًا خاصًا، ومفهومًا معينًا. ويقصد بالدراسة المفهومية في إطار منهج الدراسة المصطلحية : " تصنيف نتائج التفهم، حسب العناصر المكونة للمفهوم، من سمات دلالية لا يمكن تعريف لفظه مع الاستغناء عن بعضها، ثم حسب العلاقات التي للمفهوم مع ما ائتلف معه ضربًا من الائتلاف كالترادف... أو مع ما اختلف معه ضربًا من الاختلاف كالتضاد... ثم حسب الضمائم؛ أي الأشكال التي ورد عليها لفظ المفهوم مضمومًا إلى غيره أو مضمومًا إليه غيره، كإضافة لفظ المفهوم إلى غيره أو إضافة غيره إليه وما أشبه، ثم حسب القضايا التي ترتبط بالمفهوم أو يرتبط بها، مما لا يمكن التمكن منه إلا بعد التمكن منها، كالأسباب والنتائج، والمصادر والمظاهر، والشروط والموانع، والمجالات والمراتب، والأنواع والوظائف، والتأثر والتأثير... وغير ذلك مما قد يستلزمه تفهم مفهوم ولا يستلزمه تفهم آخر"[٢٦].

وبذلك يتبين أن التفسير الموضوعي - كما هو متعارف عليه بين دعاته - يختلف عن الدراسة المصطلحية منهجًا وغرضًا:

**أما على مستوى المنهج**، فإن أهم ما يميز الدراسة المصطلحية عن التفسير الموضوعي، "ارتكازها على أدوات منهجية محددة، مستمدة من روح المنهج الوصفي، كالإحصاء الشامل، والاستقراء التام، والوصف الدقيق، والتصنيف المفهومي، لكل الظواهر اللغوية والدلالية التي تكتنف المصطلح وما يتعلق به، في حين يفتقر التفسير الموضوعي لمثل هذه الإجراءات"[٢٧].

**وأما على مستوى الغرض**، " فالدراسة المصطلحية تهدف أساسًا إلى تحديد مفهوم المصطلح المدروس، من خلال الدراسة الدقيقة لنصوصه، في حين يهدف التفسير الموضوعي إلى تفسير تلك النصوص من خلال دراسة الكلمات والألفاظ الدائرة فيها"[٢٨].

## المحور الثاني: الدكتور الشاهد البوشيخي، ونشأة وتطور المدرسة الفاسية.

نتعرف من خلال هذا المحور على أمرين اثنين:

الأول: السيرة الذاتية والعلمية لرائد ومؤسس المدرسة الفاسية في الدراسة المصطلحية، والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، فضيلة الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي.

والثاني: نشأة المدرسة الفاسية، ومراحل تطورها ونضجها.

### أولاً: الدكتور البوشيخي: سيرة ذاتية وعلمية.[٢٩]

### ١- معلومات عامة:

- الاسم: الشاهد بن محمد البوشيخي. -

تاريخ ومكان الازدياد: (١٩٤٥م)، بالحريشة، ناحية فاس. - المستوى العلمي: دكتوراه الدولة في الدراسة المصطلحية- التخصص العام: الدراسات الإسلامية والعربية. - التخصص الدقيق: المصطلح النقدي والمصطلح القرآني - الرتبة المهنية: أستاذ التعليم العالي.

- مؤسسة العمل (قبل المغادرة الطوعية): جامعة سيدي محمد بن عبد الله - كلية الآداب ظهر المهراز / فاس/ المغرب. - مؤسسة العمل (بعد المغادرة الطوعية ): مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، ومعهد الدراسات المصطلحية.

## ٢ - الشهادات العلمية:

- جمع القرآن الكريم حفظا ورسما (١٩٥٥م)- شهادة التعليم الثانوي من القرويين (١٩٦٣م)

- شهادة الدروس العادية للمعلمين (١٩٦٥م)- شهادة الباكلوريا من التعليم الأصيل (تعليم القرويين) (١٩٦٥م)-شهادة الأدب من كلية الآداب بفاس (١٩٦٧م) - شهادة فقه اللغة من كلية الآداب بفاس (١٩٦٧م) - شهادة الحضارة الإسلامية من كلية الآداب بفاس ( ١٩٦٨م) - شهادة الكفاءة التربوية العليا من المدرسة العليا للأساتذة بفاس ( ١٩٦٨م) - شهادة استكمال الدروس في النقد الأدبي ( ١٩٧١م) - دبلوم الدراسات العليا في النقد الأدبي (الدراسة المصطلحية) (١٩٧٧) - دكتوراه الدولة في النقد الأدبي (الدراسة المصطلحية) (١٩٩٠م ).

## ٣- الكتب المنشورة: أ - في الدراسة المصطلحية.

- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ، نشر مرتين: الأولى بدار الآفاق بيروت ( ١٩٨٢م )، والثانية بدار القلم بالكويت (١٩٩٥م) -مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج. نشريات القلم بباريس ( ١٩٩٣م ) - نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، نشريات القلم بباريس، ( ١٩٩٣م). - دليل المصطلحات الفقهية (بالاشتراك)، منشورات الإيسيسكو (١٤٢١هـ) (٢٠٠٠م) - علم المصطلح وتطبيقاته في العلوم الصحية (إشراف ومراجعة)، المكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لشرق المتوسط، نشر أكاديميًا، بيروت.

-مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية (دراسات مصطلحية ١) فاس، (ط١/٢٠٠٢م) - نظرات في المصطلح والمنهج (دراسات مصطلحية ٢)، فاس، ( ط١/٢٠٠٢م). - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، (دراسات مصطلحية ٣)، فاس، ( ط١/٢٠٠٢م) - القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، (دراسات مصطلحية ٤)، فاس، ( ط١/٢٠٠٢م) - نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة. (دراسات مصطلحية ٥) فاس. (ط١/٢٠٠٣م). - نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث، (دراسات مصطلحية ٦)، فاس، ( ط١/٢٠٠٦م)- جهود معهد الدراسات المصطلحية في خدمة السنة المشرفة، (دراسات مصطلحية ٧)، فاس، (ط١/٢٠٠٩م). - مصطلح الأمة بين الإقامة والتقويم والاستقامة، (دراسات مصطلحية ٨)، فاس، ( ط١/٢٠١٠م) - نظرات في تعريب العلوم الصحية وأهمية المصطلح الصحي في التراث، (دراسات مصطلحية ٩)، فاس، ( ط١/٢٠١٠م).

- دراسات مصطلحية، دار السلام للطباعة

والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

**ب - في غير الدراسة المصطلحية :**

- أعمال اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين إعداد وتقديم (ضمن سلسلة: من جهود العلماء في إصلاح التعليم بالمغرب)، فاس، (٢٠٠٠م)- القرآن الكريم: طبيعته ووظيفته، (رسائل الهدى١) فاس (٢٠٠٠م) - القرآن الكريم روح الأمة الإسلامية، (رسائل الهدى ٢)، فاس، (٢٠٠٠م).

- شروط الانتفاع بالقرآن الكريم، (رسائل الهدى ٣)، فاس، ( ٢٠٠١م )- مظاهر تكريم الإنسان في القرآن الكريم، (رسائل الهدى ٤)، فاس، ( ٢٠٠٣م ) - المؤسسة التعليمية المغربية بين الواقع المشهود والموقع الشاهد، (رسائل الهدى ٥)، فاس، (٢٠٠٤م) - القرآن والإنسان، مكتبات هادفة، (السلسلة القرآنية ٤ )، فاس، (٢٠٠٩م ) - نظرات في المسألة النسائية في القرآن الكريم، مكتبات هادفة، (السلسلة القرآنية ٦ )، فاس، ( ٢٠١٠م).

**٤ - العضويات والمسؤوليات العلمية:**

- الأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية ( مبدع ) منذ ( ٢٠٠٧م ) حتى الآن. - مدير معهد الدراسات المصطلحية منذ تأسيسه سنة ( ١٩٩٣م ) حتى ( ٢٠٠٦) - مدير مجلة «دراسات مصطلحية» منذ تأسيسها سنة (٢٠٠١م) حتى الآن - رئيس شعبة اللغة العربية وآدابها من (١٩٩٤م ) إلى (١٩٩٦) - رئيس وحدة مصطلحات القرآن والحديث وعلومهما بالدراسات العليا بجامعة سيدي محمد بن عبد الله/ كلية الآداب - ظهر المهراز، فاس،) وحدة الدراسات المعمقة)، (١٩٩٨/٩٧ - ٩٩/ ٢٠٠٠) - رئيس وحدة القرآن والحديث وعلومهما بالدراسات العليا بجامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب/ ظهر المهراز، فاس، (وحدة للدكتوراه منذ ١٩٩٨م).

- رئيس لجنة المتابعة عن جمعيات العلماء بالمغرب المكلفة بإصلاح التعليم- نائب رئيس المجلس العلمي المحلي لجهة فاس بولمان - نائب رئيس المكتب الإقليمي في المغرب لرابطة الأدب الإسلامي العالمية (٢٠٠٠م - ٢٠٠٥م) أمين من أمناء رابطة الأدب الإسلامي العالمية (١٩٩٦م - ٢٠٠٠م) - مستشار في مجلة «الأدب الإسلامي» العالمية ( سابقًا ) - مستشار في مجلة «المشكاة» المغربية. - مستشار في مجلة «آفاق أدبية» المغربية - مستشار في مجلة «مداد» (المركز الدولي للأبحاث والدراسات) بالسعودية - مستشار في مجلة «الأصول والنوازل»، جدة، السعودية - محكم رسمي في مجلة «الإسلام في آسيا» بماليزيا - خبير محكم لدى المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) - خبير محكم لدى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن - خبير محكم لدى مكتب تنسيق التعريب في العالم العربي (الأليكسو) بالرباط - خبير محكم لدى عدد من الجامعات المحلية والدولية في تقييم ما يرشح للنشر - عضو مراسل في مجمع اللغة العربية بدمشق - عضو اتحاد كتاب المغرب. - عضو رابطة علماء المغرب (سابقًا) - عضو مؤسس للجمعية المغربية للتراث - عضو الهيئة العلمية لجمعية ملتقى العلوم والمجتمع - عضو الهيئة الاستشارية لجائزة الإمام عبد الحميد ابن باديس - عضو لجنة جائزة محمد السادس

المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم

للفكر والدراسات الإسلامية - عضو شبكة تعريب العلوم الصحية التابعة لمنظمة الصحة العالمية - المكتب الإقليمي لشرق المتوسط بالقاهرة - عضو المجلس العلمي لمركز الأمير عبد المحسن ابن لجوى للبحوث والدراسات الإسلامية بالشارقة - عضو اللجنة العلمية بشعبة اللغة العربية (سابقًا).

- عضو مجلس الكلية (سابقًا) - عضو اللجنة العلمية لكلية الآداب - ظهر المهراز فاس (سابقًا).

- مشرف على نحو ثلاثمائة رسالة جامعية (دكتوراه أو ماجستير) - مشارك في عشرات المؤتمرات والندوات العلمية المحلية والدولية - ناشر لعديد من البحوث والمقالات في المجلات المحكمة المحلية والدولية.

- مخطط مشروع «المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية» والمشرف على إنجازه - مخطط مشروع «الجامع التاريخي لبيان القرآن الكريم» والمشرف على إنجازه.

## ثانيا: الدكتور البوشيخي، ونشأة وتطور المدرسة الفاسية.

### أ- في رحاب جامعة القرويين:

لم يكن يخطر ببال الدكتور الشاهد البوشيخي، وهو طفل في العاشرة من العمر، برحاب جامعة القرويين بفاس، التي دخلها سنة ١٩٥٥م بعد اجتيازه لامتحان حفظ القرآن الكريم بنجاح، لم يكن يخطر بباله أنه سيصبح في مستقبل أيامه شيخًا ومؤسسًا لمدرسة علمية رائدة، هي المدرسة الفاسية في الدراسات المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ولا مديرًا لمعهد الدراسات المصطلحية بجامعة فاس، ولا أمينًا عامًا لمؤسسة البحوث والدراسات الإسلامية (مبدع). كل ما كان يجول بخاطره آنذاك أنه جاء لتحصيل العلوم الشرعية والعربية؛ ولذلك فقد أمضى سبع سنوات سمان جالسًا إلى علماء القرويين، مقبلا على الطلب والتحصيل، مثابرًا على حضور الدروس، مرابطًا في حلق العلم، إلى أن حاز في علوم العربية قصب السبق، وصارت له في علوم الشرع قدم راسخة ويد طولى، وأخذ عن أساتذته هيبة الشيوخ وتواضع العلماء، غير أن أسبابا خارجة عن إرادة البوشيخي وطاقته حالت دون إكمال دراسته بجامعة القرويين، واضطرته إلى العمل في سلك الوظيفة العمومية؛ حيث بدأ رحلة مهنية مدتها خمس سنوات، جرب فيها التدريس فى ثلاثة أسلاك: السلك الابتدائى معلمًا سنة ١٩٦٤م، والسلك الثانوى أستاذًا سنة ١٩٦٨م، والسلك الجامعى ملحقًا سنة ١٩٦٩م.

### ب- من جامعة القرويين إلى جامعة فاس:

في جامعة فاس سيخوض البوشيخي الشاب تجربة التحصيل والبحث والتدريس، فكان طالبًا في شعبة الأدب العربي؛ حيث حصل على شهادة الأدب سنة ١٩٦٧م، وعلى شهادة فقه اللغة سنة ١٩٦٨م، وفى نفس السنة حصل على شهادة الحضارة الإسلامية، فعاش تجربة مغايرة لتجربة القرويين، على كل المجالات؛ حيث وجد نفسه فى بيئة منفتحة على كل الأفكار والتيارات والإيديولوجيات.

وفي جامعة فاس التقى البوشيخي ببعض أساطين اللغة والنقد العربي من أساتذة الجامعة، أمثال: الدكتور محمد البهبيتي المصري[١٠]، والدكتورين شكري فيصل[١١] وأمجد الطرابلسي[١٢] السوريين.

فى هذه المرحلة الجامعية، بدأت فكرة

المصطلح النقدي تراود فكره، حيث يقول: "عندما كنت أسمع من أساتذتي بعض المصطلحات النقدية، كالجزالة، والرقة... لم أكن أتبين المراد منها بالضبط؛ لأنها عامة وغير دقيقة"[١٣]، فيرجع الطالب البوشيخي إلى المعاجم، فلا يجد ما يشفي شغفه العلمي، فبدأت إرهاصات الإبداع تشق طريقها في مساره العلمي البحثي؛ حيث رمى بنفسه في قضية علمية كبيرة تحتاج إلى جهود كثيرة، يتقلدها باحثون وهبوا أنفسهم للعلم والمعرفة والإبداع، فكانت المحاولة الأولى له بتسجيل دبلوم الدراسات العليا في النقد الأدبي بكلية الآداب بفاس في موضوع: "مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ" تحت إشراف الدكتور أمجد الطرابلسي السوري بين سنة ١٩٧٢م و١٩٧٧م[١٤].

وجاءت المحاولة الثانية سنة ١٩٧٩م، حيث سجل دكتوراه الدولة بجامعة محمد الخامس بالرباط تحت إشراف العلامة الدكتور أمجد الطرابلسي مرة أخرى في موضوع: "مصطلحات النقد العربي قبل القرن الثالث الهجري"، وناقش أطروحة الدكتوراه سنة ١٩٩٠م، وبعنوان منقح: "مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (قضايا ونماذج ونصوص)"[١٥]، وبوصف جميل يشير البوشيخي إلى هذه المحاولة بقوله في مقدمة رسالته: "هذه المحاولة؛ بمثابة اقتحام، بل هي قذف بالنفس وإلقاء لها في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج فيها الباحث يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور"[١٦]. وبهذا يكون البوشيخي أول من تصدى لمهمة الغوص في المصطلح النقدي العربي في العصر الجاهلي والإسلامي بالمغرب.

**ج- ميلاد منهج الدراسة المصطلحية:**

إن هذه الرحلة العلمية الواسعة والعميقة في التراث الشعري والنقدي العربي، مكنت الشاهد البوشيخي من ابتكار وإبداع منهج مستقل ومتكامل في الدراسات المصطلحية بأصوله وفروعه، وقواعده ومصطلحاته، "كما أن هذه الرحلة البحثية أكسبته إدراكًا عميقًا للمعضلات العلمية التي تجابه النهضة العلمية للأمة الإسلامية، وحصرها في ثلاث معضلات، الأولى معضلة النص، والثانية معضلة المصطلح، والثالثة معضلة المنهج"[١٧].

ويكفي البوشيخي تألقًا وإبداعًا، أن بحثه في كتاب البيان والتبين للجاحظ، قد جعله يصحح عنوان الكتاب المشهور عند المهتمين ب"البيان والتبيين"، والصحيح كما حققه هو "البيان والتبين" بياء واحدة، ووصف البحث أستاذه الدكتور أمجد الطرابلسي في التقديم بقوله: "إن هذه التجربة تجربة رائدة؛ لما تميز به صاحبها من أنه أداة كاملة للبحث المنهجي، يدعمها ضمير علمي حي ومعرفة عميقة بكنوز المكتبة العربية، ويضاف إلى ذلك أمانة تتجلى في فهم كلام الجاحظ فهما صحيحًا دفع الباحث أحيانًا إلى تقويم نصوص البيان أو إلى تصحيح أوهام بعض الباحثين المتأخرين بجدارة ولباقة وتواضع"[١٨].

هكذا يتحدث الأديب واللغوي الكبير الأستاذ أمجد الطرابلسي عن تلميذه البوشيخي، وهو يشق طريق العلم والعلماء، فقد استمرت الصحبة والإشراف العلمي بينهما حوالي عقدين من الزمان، استجمع خلالها البوشيخي المعالم الأساسية لفن الدراسة المصطلحية، ثم جعل

يصفها ويعدد فضائلها في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه "مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب البيان والتبين للجاحظ" سنة ١٩٩٥م، ومما جاء في ذلك: **أولاً**: إن الدراسة المصطلحية منهج قائم بذاته فى الدرس، يعتمد العلمية بشروطها فى الوسائل من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب، ويعتمد التكاملية حسب أولوياتها فى المراحل من الوصفية إلى التاريخية فالموازنة فالمقارنة، ويمكن تطبيقه بحسب الظاهر على كل مصطلحات العلوم فى كل التخصصات.

**ثانيًا**: إن الدراسة المصطلحية شرط من شروط القراءة الثالثة للتراث؛ أي القراءة الصحيحة للذات؛ ذلك بأن أمتنا وهى تحاول أن تصحو من رقدتها التاريخية منذ قرنين قرئ تراثها قراءتين: قراءة كان لـ(غرب الغرب) فيها ومن لف لفه من أبناء جلدتنا قصب السبق، وقراءة كان لـ (شرق الغرب) فيها ومن لف لفه منا حظ الرائد القائد. وكلتاهما تمت بغير أعيننا ووحينا، وفي غيبة الحظ الأوفى والأهم من تراثنا.

**ثالثًا**: إن الدراسة المصطلحية مشروع علمي وضرورة حضارية، مشروع علمي؛ لأنها تهدف إلى تذليل العقبة الكأداء، عقبة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية، الذى هو خطوة فى الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية، وهي ضرورة حضارية، لأنها تتعلق ماضيًا بفهم الذات، وحاضرًا بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات.

## د- العمل الجماعي وتشكل المدرسة الفاسية:

وضع البوشيخي قواعد فن الدراسة المصطلحية، وحدد إجراءاته العملية التفصيلية، ودبج في ذلك كلمات مؤسسة منيرة سارت بها ركبان الباحثين فى المصطلح والمنهج، فتقدمت بحوثهم وأحاديثهم العلمية، فلا تكاد تخلو رسالة فى المصطلح من عبارات، من قبيل: - " والمصطلح - كائنًا ما كان - إما واصف لعلم كان أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون".[٤٩] - وقوله عن الدراسة المصطلحية: إنها" من أوجب الواجبات وأسبقها، وآكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم - ولا ينبغي أن يقدم - عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبني التقويم السليم والتاريخ السليم"[٥٠].

ومن عباراته المشهورة أيضًا: "مشكلة المنهج هى مشكلة أمتنا الأولى.. ولن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضارى إلا بعد الاهتداء في المنهج للتي هي أقوم"[٥١].

وقد تخرج على يديه العشرات من الباحثين، وأشرف على حوالي ثلاثمائة رسالة للماجيستير والدكتوراه فى مختلف الجامعات المغربية، دون احتساب المناقشات والمشاركات التى تعد بالعشرات.

إن هذا المجهود العلمي البحثي للدكتور الشاهد البوشيخي فى الجامعة المغربية، الذي جمع بين التدريس والبحث، والتأليف والإعداد، والمشاركة فى الندوات والمؤتمرات العلمية، أسفر عن حراك علمي كبير، وتآليف أكثرها غير مطبوع، وأسهم فى تكوين عصبة من الباحثين المتخصصين فى الدراسات المصطلحية، فأسس مع طلابه من الباحثين "معهد الدراسات المصطلحية" سنة ١٩٩٣م، وأصدر المعهد أول عدد من مجلة

"دراسات مصطلحية" سنة ٢٠٠١م، وكان البوشيخي بهذا التأسيس يهدف إلى تشكيل مدرسة علمية فكرية، تتكامل فيها الجهود، وتتراكم الخبرات، ويأخذ فيها الجهد الجماعي مكان الجهد الفردي. وقد راكم المعهد تجربة هائلة في الدراسات المصطلحية، من خلال عقد الندوات والدورات التدريبية والإصدارات، وقد قدم للمصطلح العربي خدمة تفوق بها على كثير من المؤسسات العلمية العربية والإسلامية.[٥٢]

واستثمارًا للتراكم الذي احتضنه المعهد التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، أسس البوشيخي بمدينة فاس سنة ٢٠٠٧م مؤسسة البحوث والدراسات العلمية "مبدع"، فأصبحت المؤسسة حاضنة للمشروع الذي أسسه البوشيخي وأسهم فيه مجموعة من طلابه، وتحمل المؤسسة على عاتقها هم حل المعضلات الثلاث التي تواجه الأمة، معضلة النص ومعضلة المصطلح ومعضلة المنهج، وللوصول إلى هذا الحل تعمل المؤسسة على الإعداد العلمي الشامل للنص التراثي، وعلى الإعداد الشامل للمصطلح العربي، وعلى الإعداد الشامل للمنهج، ونظمت المؤسسة لذلك عددًا من الندوات العلمية والمؤتمرات الدولية، وأشرفت على طبع عدد من البحوث العلمية المتميزة ورسائل الدكتوراه، فصارت خير خلف لسلفها معهد الدراسات المصطلحية[٥٣].

## المحور الثالث: معالم "منهج الدراسة المصطلحية"[٥٤].

للمنهج في الدراسة المصطلحية مفهومان: عام وخاص.

- **فالمنهج بالمفهوم العام**، هو طريقة البحث المهيمنة المؤطرة للمجهود البحثي المصطلحي كله، القائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل والهدف. وهذا الذي يوصف بالوصفي أو التاريخي أو ما أشبه، تمييزًا له عن غيره.

- **والمنهج بالمفهوم الخاص**، هو طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام. وهذا الذي يمكن تلخيص معالمه الكبرى بإيجاز شديد منذ الشروع فيه حتى الفراغ منه في خمسة أركان:

### ١- الإحصاء:

ويقصد به الاستقراء التام لكل النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس، وما يتصل به لفظا ومفهومًا وقضية في المتن المدروس[٥٥]، وذلك يعني:

أ- إحصاء لفظ المصطلح إحصاءً تامًا، حيثما ورد، وكيفما ورد، وبأي معنى ورد في المتن المدروس، ما دام قدر من الاصطلاحية داخل مجاله العلمي الخاص ملحوظًا فيه. فالمصطلح مفردًا أو مجموعًا، معرفًا أو منكرًا، اسمًا أو فعلاً، مضمومًا إلى غيره أو مضمومًا إليه غيره. كل ذلك ضروري المراعاة عند الإحصاء.

ب- إحصاء الألفاظ الاصطلاحية المشتقة من جذره اللغوي والمفهومي إحصاءً تامًا كذلك، على التفصيل نفسه.

ج- إحصاء التراكيب التي ورد بها مفهوم المصطلح أو بعضه دون لفظه، إحصاء تاما كذلك.

د- إحصاء القضايا العلمية المندرجة تحت مفهومه، وإن لم يرد بها لفظه.

فإذا استخلصت النصوص، وصنفت حسب حاجة الدراسة التصنيف الأولي، أمكن الانتقال إلى الركن الثاني:

**٢- الدراسة المعجمية:**

ويقصد بها دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية. فالاصطلاحية دراسة تبتدئ من أقدمها مسجلة أهم ما فيه، وتنتهي بأحدثها مسجلة أهم ما أضاف، دراسة تضع نصب عينيها علام مدار المادة اللغوية للمصطلح، ومن أي المعاني اللغوية أخذ المصطلح، وبأي الشروح شرح المصطلح؛ وذلك لتمهيد الطريق إلى فقه المصطلح وتذوقه، وليسهل تصحيح الأخطاء التي قد يكون جلبها الإحصاء.

**٣- الدراسة النصية:**

ويقصد بها دراسة المصطلح وما يتعلق به في جميع النصوص التي أحصيت قبل، بهدف تعريفه، واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه من صفات وعلاقات وضمائم، وغير ذلك.

وهذا الركن هو عمود منهج الدراسة المصطلحية: ما قبله يمهد له، وما بعده يستمد منه، إذا أحسن فيه بوركت النتائج وزكت الثمار، وإذا أسيء فيه، لم تنض الدراسة إلى شيء يذكر. ومدار الإحسان فيه على الفهم السليم العميق للمصطلح في كل نص، والاستنباط الصحيح الدقيق لكل ما يمكن استنباطه مما يتعلق بالمصطلح في كل نص. فالنصوص ها هنا هي المادة الخام التي يجب أن "تعالج" داخل مختبر التحليلات بكل الأدوات والإمكانات؛ لتقطر منها المعلومات المصطلحية تقطيرًا، وتستخرج استخراجًا، فمعطيات الإحصاء، ومعطيات المعاجم، ومعطيات تحليل الخطاب المقالية والمقامية معًا، ومعطيات المعارف داخل التخصص وخارجه، ومعطيات المنهج الخاص والعام، النظري والعملي، كل أولئك ضروري المراعاة عند التفهم، وكل ذلك مما به يتمكن من المفهوم وما يجلي المفهوم.

**٤- الدراسة المفهومية:**

ويقصد بها دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفًا مفهوميًا يجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس:

- من تعريف له يحدده، يتضمن كل العناصر والسمات الدلالية المكونة للمفهوم، وصفات له تخصه، كالتصنيف في الجهاز، والموقع في النسق، والضيق أو الاتساع في المحتوى، والقوة أو الضعف في الاصطلاحية، والنعوت أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب.
- وعلاقات له تربطه بغيره، كالمرادفات والأضداد وما إليها، والأصول والفروع وما إليها.
- وضمائم إليه تكثر نسله، وتحدد توجهات نموه الداخلي، كضمائم الإضافات والأوصاف.
- ومشتقات حوله من مادته تحمي ظهره، وتبين امتدادات نموه الخارجي.
- وقضايا ترتبط به أو يرتبط بها، مما لا يمكن التمكن منه إلا بعد التمكن منها، كالأسباب والنتائج، والمصادر والمظاهر، والشروط والموانع، والمجالات والمراتب، والأنواع

والوظائف، والتأثر والتأثير... وغير ذلك مما قد يستلزمه تفهم مفهوم، ولا سيلزمه تفهم آخر.

وهذه الشجرة المفهومية الوارفة الظلال، الزكية الغلال في أغلب الأحوال، هي التي يجب أن تجلى بعرضها في الركن الخامس على أحسن حال.

## ٥- العرض المصطلحي:

ويقصد به الكيفية التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها. وهو الركن الوحيد الذي يرى بعينه لا بأثره. وجماع القول فيه حسب ما انتهت إليه التجربة أن يكون متضمنًا للعناصر الكبرى التالية على الترتيب:

### أ- التعريف، ويتضمن:

- المعنى اللغوي، ولاسيما الذي يترجح أن منه أخذ المعنى الاصطلاحي.
- المعنى الاصطلاحي العام في الاختصاص، ولاسيما الأقرب إلى مفهوم المصطلح المدروس.
- مفهوم المصطلح المدروس معبرًا عنه بأدق لفظ، وأجمع لفظ ما أمكن. وشرطه المطابقة للمصطلح، وضابطه أنه لو وضعت عبارة التعريف مكان المصطلح المعرف في الكلام لانسجم الكلام. وإنما ينضبط ذلك إذا راعى الدارس في تعريف المفهوم كل العناصر والسمات الدلالية المكونة للمفهوم، المستفادة من جميع نصوص المصطلح وما يتعلق به في المتن المدروس، فلا تبقى خاصة دون إظهار، ولا ميزة دون اعتبار.

وللتأكد من صحة التعريف وزيادة بيانه، يحلل بالتفصيل المناسب إلى كل عناصره. ومع كل مقال مثال، وإنما يتضح المقال بالمثال.

فإذا تم التعريف، وهو اللب والنواة، بدأ الحديث عن الصفات، وهي اللحمة والكسوة.

### ب- الصفات، وتتضمن:

- الصفات المصنفة: وهي الخصائص التي تحدد طبيعة وجود المصطلح في الجهاز المصطلحي موضوع الدراسة، كالوظيفة التي يؤديها، والموقع الذي يحتله، وغير ذلك.
- الصفات المبينة: وهي الخصائص التي تحدد درجة الاتساع أو الضيق في محتوى المصطلح، ومدى القوة أو الضعف في اصطلاحية المصطلح وغير ذلك.
- الصفات الحاكمة: وهي الصفات التي تفيد حكمًا على المصطلح، كالنعوت أو العيوب التي ينعت بها أو يعاب، وغير ذلك.

فإذا تمت الصفات الخاصة بالذات، بدأ الحديث عن العلاقات بغير الذات، مما يأتلف مع المصطلح ضربًا من الائتلاف، أو يختلف معه ضربا من الاختلاف.

### ج- العلاقات، وتتضمن:

كل علاقة للمصطلح المدروس بغيره من المصطلحات، ولاسيما العلاقات الثلاثة:

- علاقات الائتلاف، كالترادف والتعاطف وغيرها.
- علاقات الاختلاف، كالترادف والتخالف وغيرها.
- علاقات التكامل والتداخل، كالعموم

والخصوص، والأصل والفرع، وغيرها.

فإذا ضبطت العلاقات الواصلة للمصطلح بسواه، والفاصلة له عن سواه، أمكن الانتقال إلى ما ضم إلى المصطلح أو ضم إليه المصطلح، مما يكثر نسله المصطلحي، ويحدد توجهات نموه الداخلي.

**د- الضمائم:**

وتتضمن كل مركب مصطلحي ( ضميمة) مكون من لفظ المصطلح المدروس، مضمومًا إلى غيره، أو مضموما إليه غيره، لتفيد الضميمة المركب في النهاية مفهومًا جديدًا خاصًا مقيدًا، ضمن المفهوم العام المطلق، للمصطلح المدروس. فكأن المصطلح بضمائمه ينمو ويتشعب مفهوميًا من داخله. وأبرز أشكال الضمائم:

- ضمائم الإضافة، سواء أضيف المصطلح إلى غيره أم أضيف غيره إليه.
- ضمائم الوصف، وقد يكون فيها المصطلح واصفًا أو موصوفًا.

فإذا انتهت الضمائم أمكن الانتقال إلى المشتقات.

**هـ - المشتقات:**

وتتضمن كل لفظ اصطلاحي ينتمي لغويًا ومفهوميًا إلى الجذر الذي ينتمي إليه المصطلح المدروس، كالمجتهد مع الاجتهاد، والبليغ مع البلاغة، ولا يدخل فيها المنتمي لغويًا فقط، كالإنفاق مع النفاق، ولا المنتمي مفهوميًا فقط، كالقصيدة مع الشعر؛ إذ محل هذا العلاقات. والمصطلح بمشتقاته من حوله، كأنما ينمو ويمتد مفهوميًا من خارجه، وأشكال المشتقات وصورها مشهورة في باب الصرف. فإذا فرغ من المشتقات بدئ وختم بالقضايا.

**و- القضايا:**

وتتضمن كل المسائل المستفادة من نصوص المصطلح المدروس وما يتصل به، المرتبطة بالمصطلح أو المرتبط بها المصطلح، مما لا يمكن التمكن من مفهومه حق التمكن، إلا بعد التمكن منها حق التمكن. وهي متعذرة الحصر؛ لكثرة صورها وتنوعها من مصطلح إلى مصطلح. وأهميتها لا تكاد تقدر في التصور العام للأبعاد الموضوعية للمفهوم، ولاسيما في بعض العلوم. ومن أصنافها - كما تقدم - الأسباب والنتائج، والمصادر والمظاهر، والشروط والموانع، والمجالات والمراتب، والأنواع والوظائف، والتأثر والتأثير.

وبالحديث عنها ينتهي الحديث عن الفرض في "العرض"، آخر ركن من الأركان الخمسة التي بني عليها منهج الدراسة المصطلحية.

## المحور الرابع: القرآن الكريم والدراسة المصطلحية.

### أ- الدراسة المصطلحية وخصوصية النص القرآني:

منهج الدراسة المصطلحية، وإن كان يصلح للتعامل مع مختلف النصوص، وفك رموزها، وسبر أغوارها، ورفع اللبس والغموض عنها، فإنه لا ينظر إلى تلك النصوص بمنظار واحد، ولا يتعامل معها نفس التعامل، بل يأخذ بعين الاعتبار ما بين النصوص المختلفة من فروق، وما يميز كل صنف منها من خصائص وسمات، ذلك أن " النص أي نص، بالمفهوم العام، لا يستخرج منه ما فيه إلا

بعد الدرس، وفق منهج خاص هو الأنسب للنص، وتتنوع المناهج لتنوع النصوص والمناهج"[٥٦]، كما أن " المنهج ينصبغ بصبغة المجال الذي يعمل فيه"[٥٧].

ولا شك أن النص القرآني هو أكثر النصوص رفعة وقداسة وخصوصية، بل "ليس من الغلو القول إن القرآن الكريم هو أكثر النصوص إفرازًا للخصوصيات وفرضها على دارسيه، فهو "نص " مصدره الله جل جلاله، ومقصده الإنسان أيًا كان وحيثما كان، نص لا يمكن أيًّا كان من الفهم والبيان حتى يؤمن به كامل الإيمان، وتكتسي نفسه منه بجميل الخلق والإحسان، وهو نص لا يفل حديد سياجه إلا من تضلع من اللغة التي بها نزل، وجال في فهوم العلماء الراسخين، قدماء ومحدثين، بنظر الناقد النافذ البصيرة، ومن أشرب حب البحث فيه ولم يسق إليه كرها، وعاين مشقة الطريق إلى ذلك، فاحتمل لها من الزاد ما به عليها يستعين"[٥٨].

وأما تصور "منهج الدراسة المصطلحية" لطبيعة النص القرآني، فقد صاغه واضع المنهج - العلامة البوشيخي - في خمس قواعد، نذكرها مشفوعة بشرح واضعها لها[٥٩]:

### القاعدة الأولى: " الوحي مجموعة مفاهيم".

يقول الأستاذ البوشيخي في شرحها: " لا جرم أن الوحي قرآنا وسنة مجموعة من المفاهيم، إذا حصلت حصلت كليات الدين، وإذا لم تفقه لم يفقه الدين، و(من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)[٦٠]، وقد تكفل كلام الله تعالى - القرآن - وهو يتنزل على مدى ثلاث وعشرين سنة، ببناء المفاهيم، ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾[٦١]، وتكفلت السنة - وهي تبين للناس ما نزل إليهم بالقول والفعل والإقرار - بالبيان، حتى تم الحلول التام للإسلام في الواقع، وخرج الناس الخروج التام من مفاهيم الجاهلية ودخلوا في نور الإسلام.

وهل كان حديث جبريل عليه السلام، في آخر مراحل تنزل الدين وبيانه، غير بيان لمفهوم الدين، بالمفاهيم الكلية المكونة له، من إسلام، وإيمان، وإحسان؟.

إن الحرص واضح في القرآن على تمييز مفاهيم القرآن، وإن الحرص واضح في السنة البيان، على بيان المراد من ألفاظ القرآن"[٦٢].

### القاعدة الثانية: "الوحي نسق من المفاهيم".[٦٣]

ويقول الأستاذ في بيانها: "لكن تلك المفاهيم ليست معزولة عن بعضها بعضًا، وليست منثورة كيفما اتفق، وإنما هي فصوص في العقد الفريد للإسلام، منظومة نظمًا بديعًا رائعًا في نسق، إذا نظر إليها وقد انتظمت أفقيًا تجلى نسقها التصوري الشامل الكامل ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ ﴾[٦٤]، ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴿٣٨﴾ ﴾[٦٥]، ﴿ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾ ﴾[٦٦]. وإذا نظر إليها وقد تتابعت تاريخيًا في التنزل، تجلى نسقها المنهاجي التنزيلي المتكامل ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾[٦٧]. وهي في الحالتين معا لا تقبل المس بما يخل بنسقيتها لنسقيتها، لا تقبل زحزحة في المواقع أو تغيرا في الترتيب، ولا تقبل

تغييرًا للأحجام أو الألوان، والاصار الأمر إلى شيء آخر غير الإسلام. وقد دخل من هذا الباب على المسلمين عبر التاريخ الطويل العريض شر طويل عريض، مس التصور والتنزيل معا. ولإعادة الأمور إلى نصابها، لابد من إعادة مفاهيم الوحي بعد تحصيلها إلى مواقعها وأحجامها، وإلا استمر تشوه الدين، وازداد فساد المسلمين ".[68]

**القاعدة الثالثة : "ضرورة فقه النسق لفقه الدين".**

ويقول الأستاذ في بيانها: "وضرورة فقه النسق، كضرورة فقه المفاهيم، لفقه الدين؛ ذلك بأن النسق نسق مفاهيم، ومجموع المفاهيم، منسوقة أفقيًا وعموديًا، هو صورة الدين. وإلى هذا مرد الصحة وعدمها في سلم الأولويات الثابت والمتغير. وإلى هذا مرد عديد من التشوهات التي أصابت التصورات، لدى عدد من الفرق والطرق والجماعات. إن الدين مفهوميًا خلقة سوية مضبوطة المكونات، والمقاييس والأبعاد، والرتب، وأي تغيير يمس شيئًا من ذلك ليس منه، هو تغيير لدين الله، ولخلق الله، ولفطرة الله: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴿٣٠﴾ ﴾[69] " (٧).

**القاعدة الرابعة : " ألفاظ القرآن الكريم هي المفتاح".**

ويقول الأستاذ في بيانها: "ولا سبيل إلى فقه النسق أو المفاهيم المكونة له، بغير دراسة ألفاظ القرآن الكريم. فهي مفتاح الوصول إلى ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قرآنًا وسنة، وهي المدخل المصطلحي المقطوع بأنه من الوحي. واختيارها من الله جل وعلا ، واستعمال السنة لها تابع لاستعمال القرآن، فدراستها في القرآن والسنة تفضي إلى العلم بمفاهيمها المفردة، وأنساقها المركبة".[71]

**القاعدة الخامسة : " الدراسة المصطلحية مفتاح المفتاح".[72]**

ويقول الأستاذ في شرحها: "لكن ما مفتاح هذا المفتاح الذي يحل المفردات والمركبات؟ إنه الدراسة المصطلحية لتلك الألفاظ، إنه دراسة ألفاظ القرآن الكريم في الكتاب والسنة وفق منهج الدراسة المصطلحية"[73].

**ب- كيف ندرس مفاهيم الألفاظ القرآنية بمنهج الدراسة المصطلحية.**

إذا كانت القواعد الخمس السالفة الذكر، تمثل تصور المدرسة الفاسية للنص القرآني من منظور فن "الدراسة المصطلحية"، فإن رواد هذه المدرسة اجتهدوا في تكييف قواعد المنهج مع خصوصيات النص القرآني، وحسن تنزيلها عليها، فنجم عن ذلك منهج دراسة مصطلحية خاص بدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، يمكن تلخيصه في المراحل والنقاط السبع الآتية:[74]

**أولاً: الإحصاء:** إحصاء جميع مشتقات الجذر اللغوي للفظ، في جميع الآيات التي ورد بها في القرآن كله. وقد تصدق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي - رحمه الله تعالى - بهذه الصدقة الجارية على الباحثين، ولم يبق إلا ما قد يكون عليه من استدراك فوات.

**ثانيًا: تصنيف جميع النصوص المحصاة بعد استخلاصها،** حسب الأهم فالأهم من المشتقات.

**ثالثًا: دراسة معاني المشتقات في المعاجم اللغوية،** دراسة تضع نصب عينيها مدار مشتقات الجذر علامه؟ ومأخذ المشتق المستعمل في القرآن الكريم ممه؟ وشرحه إن كان قد شرح بمه؟.

**رابعًا: تفهم مفهوم المشتق الأهم** في كل نص من النصوص التي ورد بها، "تفهمًا يستعين بكل ما يؤمن الفهم السليم ... ويحذر من كل ما يزل ويضل، من تصور سابق وخاطر فطير، وتحميل للنصوص فوق الطاقة، وما أشبه. تفهمًا لا يدرس نصًا ... أو استعمالاً... بمعزل عن نظائره، ولا يبين مصطلحًا... بمنأى عن أسرته، أو عما يأتلف معه ويختلف، فالتضاد والترادف، والاقتران والتعاطف... والعموم والخصوص، والإضافة والإطلاق... كل أولئك ضروري المراعاة عند التفهم، وكل ذلك مما به يتكون المفهوم ويتحدد"[75].

تفهمًا يستعين بكل ما يعين أو يعين من بيان للقرآن بالقرآن، وبيان للقرآن بالسنة، وبيان للقرآن بما صح من أقوال الصحابة والتابعين، وفهوم الذين اتبعوهم بإحسان، من دارسي الكتاب الكتاب الربانيين، والعلماء الراسخين، مفسرين كانوا أو غير مفسرين[76].

ولو أن التعاريف والشروح التي شرحت بها الألفاظ القرآنية في مختلف المصادر عبر القرون، قد وثقت في معجم تاريخي شامل، لتيسرت الاستفادة منها كثيرًا، ولنفع الله بها نفعًا كبيرًا.

**خامسًا: تصنيف نتائج التفهم،** حسب العناصر المكونة للمفهوم، من سمات دلالية لا يمكن تعري لفظه مع الاستغناء عن بعضها، ثم حسب العلاقات التي للمفهوم مع ما ائتلف معه ضربا من الائتلاف كالترادف... أو مع ما اختلف معه ضربا من الاختلاف كالتضاد... ثم حسب الضمائم؛ أي الأشكال التي ورد عليها لفظ المفهوم مضمومًا إلى غيره أو مضمومًا إليه غيره، كإضافة لفظ المفهوم إلى غيره أو إضافة غيره إليه وما أشبه، ثم حسب القضايا التي ترتبط بالمفهوم أو يرتبط بها، مما لا يمكن التمكن منه إلا بعد التمكن منها، كالأسباب والنتائج، والمصادر والمظاهر، والشروط والموانع، والمجالات والمراتب، والأنواع والوظائف، والتأثر والتأثير... وغير ذلك مما قد يستلزمه تفهم مفهوم ولا يستلزمه تفهم آخر.

**سادسًا: تعريف لفظ** المفهوم تعريفًا يحيط بكل عناصر المفهوم التي استخلصت من مجموع نصوصه "فإذا تم ذلك وتميز... من سواه، وعرض حده على كل نصوصه فاستجابت له، حددت الخصائص التي تخصه دون سواه، والفروق التي تفصله عن سواه"[77].

**سابعًا: تحرير ما تقدم** تحريرًا يراعي طبيعة المجال العلمي، وطبيعة المادة المفهومية، وطبيعة المنهج الدارس، فإذا تم ذلك في درس كل مفهوم، وكل مادة، أمكن الخلوص في النهاية إلى تركيب النسق المفهومي العام للخلوص إلى الفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم.

"هذه أهم المراحل الأساسية... في نهج الدراسة، وهي على تميز بعضها من بعض، متلاحمة متكاملة، تحتاط أولاها لأخراها وتمهد لها، وتصحح اللحقة أخطاء السابقة، وتمحص نتائجها"[78].

وصفوة القول: فإن المدرسة الفاسية في



المدرسة الفاسية المعاصرة في الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم

الدراسة المصطلحية والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، تمثل تجربة علمية راسخة ورائدة، تستحق الاهتمام والتعريف، والدراسة والتقويم؛ حتى يتسنى إتمامها والبناء عليها، خدمة لكتاب الله الخالد، وتجديدًا لمنهج دراسته وتفهمه، في أفق إعادة بناء الأمة على وزانه، واستئناف السير الحضاري على منواله، عسى أن يستعيد المسلمون مكانتهم ورسالتهم، وعسى أن تعود إلى الأمة سيرتها الأولى.

## الحواشي

١- يقول أستاذنا البوشيخي: «في حدود التحري والتقصي، لا نعلم أن هذا المنهج له رجال في غير هذا البلد». من مقدمة البوشيخي لرسالة «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، د. فريد الأنصاري، ص: ٢٤، دار السلام/ القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢- لنا عودة قريبة مفصلة إلى شخصية الدكتور الشاهد البوشيخي مؤسس هذه المدرسة للتعريف بسيرته الذاتية والعلمية.

٣- سنتعرف عليه بتفصيل - بحول الله - في المحور الثاني من هذه الدراسة.

٤- طبع من تلك الرسائل عدد يسير، بتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة، خلال سنتي ٢٠١٠ - ٢٠١١م، وما يزال عشرات غيرها في رفوف الجامعات، في انتظار فرصة الطبع.

٥- هو - رحمه الله - من مواليد إقليم الرشيدية جنوب شرق المغرب سنة (١٢٨٠هـ / ١٩٦٠م)، حصل على دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص: أصول الفقه، من جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب المحمدية - المغرب، عمل أستاذًا لأصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب، جامعة السلطان المولى إسماعيل بمكناس/ المغرب، ورئيسًا لشعبة الدراسات الإسلامية، لسنوات (٢٠٠٠ - ٢٠٠٢م)، ورئيسًا لوحدة الدراسات العليا: (الاجتهاد المقاصدي: التاريخ والمنهج) بذات الكلية، كما عمل أستاذًا زائرًا بدار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط لسنتي (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤م/ ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥م)، وأستاذًا بمركز تكوين الأئمة والمرشدات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالرباط، وأستاذ كرسي التفسير بالجامع العتيق لمدينة مكناس، وكان - رحمه الله - عضوا بالمجلس العلمي الأعلى للمملكة المغربية، ورئيسًا للمجلس العلمي المحلي لمدينة مكناس، وعضوًا مؤسسًا لمعهد الدراسات المصطلحية، التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان سيدي محمد بن عبد الله بفاس، صدر له طائفة طيبة من الدراسات العلمية والأعمال الأدبية، من أبرزها رسالته لنيل الدكتوراه: «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، التي تعد بحق من الأعمال المؤسسة لفن الدراسة المصطلحية، توفي رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه يوم الجمعة ١٨ من ذي القعدة ١٤٣٠هـ الموافق (٦/ ١١/ ٢٠٠٩م) بتركيا، ونقل جثمانه إلى المغرب ليوارى الثرى بمدينة مكناس. انظر: السيرة الذاتية للمؤلف ضمن كتاب «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، للدكتور فريد الأنصاري، مرجع سابق، (ص: ٥٦٥ - ٥٦٦).

٦- أستاذة التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط، وعضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء، أنجزت تحت إشراف الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي رسالتها النفيسة لنيل الدكتوراه: «مفهوم التأويل في القرآن والحديث»، طبع: معهد الدراسات المصطلحية، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بفاس، سلسلة الرسائل الجامعية (٢)، مطبعة أنفو - برانت/ فاس، المغرب، ط١، ٢٠٠١م، ولها سلسلة من الدراسات في المصطلح القرآني منشورة بمجلة ميثاق الرابطة، وبالموقع الإليكتروني للرابطة المحمدية للعلماء.

٧- أستاذ التعليم العالي لعلوم القرآن والتفسير بجامعة مولاي إسماعيل/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية بنفس الكلية، حصل على دكتوراه الدولة عام ٢٠٠٢م، عن رسالته: «علم أصول التفسير: محاولة في البناء»، وقد طبعت بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.

٨- أستاذ التعليم العالي بجامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، بمدينة الجَديدَة المغربية، وهي إصدار مشترك بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع/فاس) ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة؛ صدرت طبعتها الأولى سنة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، وتقع الموسوعة في ثمان (٨) مجلدات.

٩- أستاذ التعليم العالي بجامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة مكناس المغربية.

وكذلك أستاذ بمؤسسة دار الحديث الحسنية بمدينة الرباط عاصمة المغرب سابقًا، وأستاذ لأصول الفقه بجامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية حاليًا. طبعت رسالته: «مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي»، من قبل دار السلام / القاهرة، سنة ٢٠١١م.

١٠- أستاذ علوم القرآن والتفسير بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، رئيس شعبة الدراسات الإسلامية سابقًا بكلية الآداب مكناس، رئيس المجلس العلمي لإقليم مكناس حاليًا، عضو مؤسس لهيئة الرباط العلمية للبحث في الدراسات الإسلامية، عضو مجموعة البحث في مناهج تفسير الخطاب بكلية الآداب مكناس، منسق «مركز الدراسات في الاجتهاد والحوار الحضاري» بكلية الآداب مكناس، رئيس وحدة التكوين والبحث: «الدرس القرآني والعمران البشري» بكلية الآداب مكناس، نشر له مجموعة مقالات في علوم القرآن ومناهج التفسير واتجاهاته.

١١- أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن طفيل بمدينة القنيطرة المغربية سابقًا، المندوب الجهوي للأوقاف والشؤون الإسلامية لجهة الغرب، طبعت رسالته لنيل الدكتوراه: "سنة الخلفاء الراشدين: بحث في المفهوم والحجية" بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١١م.

١٢- أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة مولاي إسماعيل/ الكلية المتعددة التخصصات بالرشيدية، مستشار المكتب المركزي للجمعية المغربية للأساتذة الباحثين، مستشار المركز المغربي للدراسات والبحوث، نائب رئيس فريق البحث في التراث الفكري والشرعي لسجلماسة وتافيلالت وامتداداته بمنطقة الغرب الإسلامي بنفس الكلية، طبعت رسالته لنيل الدكتوراه "مفهوم الأمة في القرآن الكريم والحديث الشريف"، بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) بفاس، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.

١٣- المسؤول عن تتبع مخطط الجودة والتخطيط الإستراتيجي بنيابة وزارة التربية الوطنية بازكان أيت ملول، مستشار في التوجيه التربوي، حصل على الدكتوراه عام ٢٠٠٩م، وطبعت رسالته: "مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث الشريف"، بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.

١٤- تعمل بسلك الوظيفة العمومية متصرفة ممتازة بعمالة إقليم صفرو، نالت شهادة الدكتوراه عن رسالتها: " التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى"، والتي طبعت بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.

١٥- طبعت بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.

١٦- طبع مشترك بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة، سنة ٢٠١١م.

١٧- منسق مادة التربية الإسلامية بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بمراكش، طبعت رسالته: "مفهوم التقوى في القرآن والحديث" بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١١م.

١٨- يعمل مفتشًا للتعليم الثانوي التأهيلي بالأكاديمية الجهوية لوزارة التربية الوطنية بوجدة في المغرب، عضو لجنة التأليف المدرسي (مادة التربية الإسلامية) ، طبعت رسالته: «مفهوم النعمة في القرآن الكريم والحديث الشريف: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي» بالتعاون بين مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع) ، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، سنة ٢٠١١م.

١٩- اقتصرنا على جهود ورموز هذه المدرسة في دائرة العلوم الشرعية، وخاصة منها ما تعلق بالقرآن والحديث والأصول، مراعاة لمحاور مؤتمر تطوير الدراسات القرآنية، وإلا فإن جهود هذه المدرسة امتدت إلى دائرة العلوم العربية والدراسات النقدية واللغوية.

٢٠- يفضل البعض في المغرب تسميتها بـ «المدرسة المغربية»، بالنظر إلى كون روادها من مختلف جهات ومناطق المغرب، لكن اسم شهرتها يبقى هو «المدرسة الفاسية».

٢١- المصطلحية (Terminographie): هي الجانب التطبيقي المعني بقوائم المصطلحات ومعاجمها المتخصصة، ووحداتها المصطلحية، وضعًا، واستقراءً، ووصفًا، انظر: «المصطلحية العربية المعاصرة: التباين المنهجي، وإشكالية التوحيد»، د. جواد حسني سماعنة، اللقاء الدراسي المغاربي المنعقد بكلية الآداب/ مكناس، المغرب، بتاريخ: ٢٧ - ٢٨ يناير ١٩٩٣م، مداخلة مرقونة، (ص: ١).

٢٢- «علم المصطلح (Terminologie) هو الأساس المنظر للمصطلحية ومؤسس قوانينها ومبادئها»، «المصطلحية العربية المعاصرة»، د. جواد حسني سماعنة، مرجع سابق، (ص: ١).

٢٣- «نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه «الكافية»، ضمن كتاب:

«دراسات مصطلحية» للدكتور الشاهد البوشيخي، دار السلام للطباعة والشر والتوزيع والترجمة/ القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، (ص: ٤٤).

٣٤- «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، فريد الأنصاري، مرجع سابق، (ص: ٦٩).

٣٥- «مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف»، فريدة زمرد، مرجع سابق، (ص: ٢٨).

٣٦- « مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف»، (ص: ٢٩)، مرجع سابق.

٣٧- «مفهوم التأويل»، مرجع سابق،(ص: ٢٩).

٣٨- «مفهوم التأويل»، يقول الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - : «أن الدراسة المصطلحية، وإن كانت تدخل فيما يسمى ب (النظرية الخاصة) لعلم المصطلح أو المصطلحية، فإنها تستفيد من ذلك كله، ثم تتميز بمفهومها الخاص الذي يفصلها عن غيرها من المجالات العلمية». «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، مرجع سابق، (ص: ٣٩ - ٤٠)، (ص: ٦٩).

٢٩- «مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ»، د. الشاهد البوشيخي، دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت، ط٢، ١٩٩٥م، (ص: ١٢).

٣٠- «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، المقدمة، (ص:٣٧).

٣١- « نظرات في منهج الدراسة المصطلحية»، البوشيخي، مرجع سابق، ( ص: ٤٤).

٣٢- «نظرات في منهج الدراسة المصطلحية»، (ص: ٤٤- ٤٥).

٣٣- « المرجع السابق»، (ص: ٤٥).

٣٤- « مباحث في التفسير الموضوعي»، مصطفى مسلم، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٩م، (ص: ٢٧) .

٣٥- « مباحث في التفسير الموضوعي»، مصطفى مسلم، (ص: ٢٢)، مرجع سابق.

٣٦- « القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، (ص: ١٤)، مرجع سابق.

٣٧- «مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف»، (ص: ٨٧).

٣٨- « المرجع السابق»، (ص: ٨٧- ٨٨).

٣٩- انظر: السيرة الذاتية للمؤلف، من كتاب: « دراسات مصطلحية»، البوشيخي، مرجع سابق، (ص: ٢٧٥ - ٢٧٨).

٤٠- الدكتور محمد نجيب البهبيتي (١٣٢٦-١٤١٢)هـ = (١٩٠٨- ١٩٩٢م) أديب مصري - عروبي - لامع . ولد في سمنهور بمصر، وحصل على الإجازة في اللغة العربية من جامعة القاهرة عام ١٩٣٢م، وأحرز على درجة الماجستير ثم الدكتوراه عن تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري . وأتقن خمس لغات، عمل أستاذا بجامعة القاهرة، فجامعة بغداد، ثم رحل من بلده الى المغرب بعدما أخرج من الجامعة المصرية في أوائل ثورة ٢٣ يوليوز ١٩٥٢م، بقرار مما كان يسمى في ذلك العهد "لجان التطهير". واستقر بالمغرب . منذ أوائل الستينيات، فعمل أستاذا بكلية الآداب بالرباط، وبكلية الآداب بفاس، وبكلية اللغة العربي بمراكش، التي ظل يعمل بها الى أوائل الثمانينيات، من مؤلفاته: "تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري" و"أبو تمام الطائي : حياته وشعره" "المدخل الى دراسة التاريخ والأدب" و"المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ" و" المعلقات سيرة وتاريخا" والشعر العربي في محيطه القديم".

توفي بالرباط أواسط ١٩٩٢م، من مذكرات: د.محمد عز الدين المعيار الادريسي، موقع ( سور الأزبكية) على الشابكة.

(http://www.archive.org/details/Madkhal_Bhbety ).

٤١- ولد في دمشق عام ١٩١٨م، تلقى تعليمه في دمشق، وتخرج من جامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن) حاملاً الماجستير فالدكتوراه، عمل مدرسًا في قسم اللغة العربية بكلية الآداب من جامعة دمشق لسنوات طويلة . وفي جامعات بيروت والمدينة المنورة وفاس، وعضوًا في مجلس الأمة أيام الوحدة بين سورية ومصر، وعضوًا في مجمع اللغة العربية وأمينًا للسر فيه لسنوات طويلة . عضو جمعية البحوث والدراسات، من مؤلفاته وتحقيقاته: "مناهج الدراسة الأدبية"، "حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول"، "المجتمعات الإسلامية في القرن الأول"، "تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام"، "ديوان أبي العتاهية ( تحقيق)"، "ديوان النابغة الذبياني ( تحقيق)"، "أبو العتاهية أشعاره وأخباره"، "الأدب والغزو الفكري"، وقدم للعديد من المؤلفات والتحقيقات، توفي سنة ١٩٨٥م، انظر: (موقع الاتحاد الكتاب العرب في سورية والوطن العربي): (awu-dam.org/dalil/16faa/dlil025.htm).

٤٢- أمجد ابن حسني الطرابلسي شاعر وباحث ومحقق وأستاذ جامعي ووزير، يعد أحد رموز الثقافة في الوطني العربي وأحد مؤسسي التعليم الجامعي في المملكة المغربية مطلع الستينات من القرن الماضي، ولد في باب سريجة بدمشق عام ١٩١٦م كان والده ضابطا في

الجيش العثماني ثم في الجيش الفيصلي ملما بالفرنسة والألمانية ومحباً للأدب. تبلور حب أمجد للعربية على يد ثلاثة من فطاحل اللغة وأعلامها بثانوية مكتب عنبر وهم عبد القادر المبارك وسليم الجندي ومحمد البزم. ومنها حصل على شهادة البكالوريا قسم الفلسفة عام ١٩٢٤م. في أواخر عام ١٩٢٨م. أوفد إلى فرنسا من قبل الحكومة السورية للتخصص في الأدب. فحصل على شهادة الدكتوراه بإشراف المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير عام ١٩٤٥م. وتزوج بسيدة فرنسية وعاد إلى سوريا بنفس العام للتدريس في ثانوية التجهيز. إلى أن تم إنشاء كلية الآداب جامعة دمشق عام ١٩٤٦م فكان من مؤسسي التعليم الجامعي وبقي كذلك حتى عام ١٩٥٨م. بعد الاتفاق على الوحدة بين سورية ومصر عين أمجد الطرابلسي وزيرا للتعليم العالي في دولة الجمهورية العربية المتحدة برئاسة جمال عبد الناصر. ومع تأسيس مجمع اللغة العربية الموحد عام ١٩٦٠م كان الدكتور أمجد الطرابلسي عضوا فيه مع شكري فيصل ومحمد مبارك. بعد الانفصال ١٩٦١م استقال من الوزارة وغادر إلى المملكة المغربية فكان من أعمدة تأسيس الجامعة المغربية فكرس حياته للبحث العلمي فيها وأسس جيلاً من الباحثين والنقاد المغاربة بإشرافه على بحوث الدراسات العليا وأطروحات الدكتوراه بكلية الآداب في الرباط وفاس وكلية اللغة في مراكش. حتى تقاعد فغادر المغرب عام ١٩٩٢م إلى باريس التي بقي فيها إلى أن وافته المنية عام ٢٠٠١م. من مؤلفاته: «النقد واللغة في رسالة الغفران». «نقد الشعر عند العرب حتى القرن الخامس للهجرة». «نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب». «شعر الحماسة والمروءة في بلاد الشام أواخر القرن التاسع عشر أوائل القرن العشرين». «كان شاعراً». انظر: (ويكيبيديا. الموسوعة الحرة) على الشابكة. (ar.wikipedia.org/wiki).

٤٣- «الشيخ الشاهد البوشيخي: فارس الدراسات المصطلحية». مصطفى عبد الرحمن بوكرن. بروفايل لفائدة (موقع أون إسلام).

http://www.onislam.net/arabic/madari...boshaikhi.html.

٤٤- طبع دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط١. ١٩٨١م. دار القلم للنشر والتوزيع – الكويت. ط٢. ١٩٩٥م.

٤٥- طبع دار القلم. دمشق. ط١. ١٩٩٣م.

٤٦- «مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (قضايا ونماذج)». المقدمة. دار القلم. دمشق. ط١. ١٩٩٣م.

٤٧- «الشيخ الشاهد البوشيخي: فارس الدراسات المصطلحية». مصطفى بوكرن. مرجع سابق.

٤٨- من تقديم د. أمجد الطرابلسي لكتاب «مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ». د. الشاهد البوشيخي.

٤٩- «مصطلحات النقد العربي». (ص: ٧).

٥٠- «مصطلحات نقدية وبلاغية». (ص: ١٢).

٥١- «مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم» أ. د الشاهد البوشيخي. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس – عدد خاص بندوة «المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم – طبعة خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية / مطبعة المعارف الجديدة – الرباط ١٩٩٣م. (ص: ٢٠- ٢١).

٥٢- معهد الدراسات المصطلحية. مؤسسة للبحث العلمي. متخصصة في البحوث والدراسات العلمية. تابعة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية. ظهر المهراز. جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس. ولد المعهد بتاريخ ٦ ذي الحجة ١٤١٢هـ الموافق ٢٨/ ٥/ ١٩٩٢م. بكلية الآداب – ظهر المهراز بفاس. بعد مخاض طويل. أسهم فيه رجال ومجموعات للبحث في المصطلح. بعديد من الكليات بالمغرب. مشروع المعهد باختصار هو العمل على إنجاز «المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية». وفق خطة علمية منهجية متكاملة. ترشد فيها المناهج. وتحدث فيها الوسائل. وتكثف فيها الجهود. وتوجه فيها الطاقات. وتنسق فيها الأعمال. لتصب في اتجاه واحد. هو تذليل العقبة الكأداء: عقبة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات. الذي هو خطوة من أهم الخطى في الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية. نظم المعهد منذ تأسيسه عشرات الندوات العلمية. والدورات التدريبية. والأيام الدراسية. والمدارسات العلمية. وشارك في عدد من الأنشطة والفعاليات العلمية المنظمة من قبل الجامعات والمؤسسات العلمية الأخرى. كما صدر للمعهد عدد من المطبوعات. منها: – دليل معهد الدراسة المصطلحية ١٩٩٣م. – دليل الباحث الناشئ في المصطلح (طبعة تجريبية). ١٩٩٣م. – أعمال ندوة «المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم». ١٩٩٣م. – أعمال ندوة «الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية». ١٩٩٦م. – أعمال اليوم الدراسي «قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة». ١٩٩٨م. – أعمال الدورة التدريبية: «نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي». ٢٠٠٠م. – نشرة أخبار المصطلح (العدد الأول. والثاني. والثالث. والرابع والخامس). – مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف. د. فريدة زمرد. سلسلة الرسائل الجامعية. ٢٠٠١م. – المصطلح

الأصولي عند الشاطبي، د. فريد الأنصاري، ٢٠٠٢م. أنظر: «تقرير عام حول معهد الدراسات المصطلحية»، د. مصطفى فوضيل، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الأول ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، (ص: ٢٦١ - ٢٧٠)، هذا وقد راكم المعهد في سنوات نشاطه رصيدًا كبيرًا من الخبرة النظرية والعملية في مجال الدراسات المصطلحية، وكان محضنا لعشرات الباحثين يمدهم بالتجارب والخبرات، فأسفر عن إنتاج علمي يقدر بحوالي ٢٠٠ رسالة ماجستير ودكتوراه، قبل أن يدخل مرحلة جمود بعد خروج مديره الدكتور الشاهد البوشيخي من الجامعة في إطار المغادرة الطوعية سنة ٢٠٠٥م.

٥٢- مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع): مؤسسة علمية خاصة، خالصة للبحث العلمي وما يتصل به، في مختلف العلوم، نصوصًا ومصطلحات ومناهج، وقد أسست قانونيًا أوائل عام ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م بمدينة فاس، بالمغرب، وتتلخص رسالتها في محاولة النيابة بالعصبة أولي القوة من الأمة عن الأمة، في التصدي للتحديات الكبرى التي تواجه الأمة في المعضلات الثلاث: معضلة النص : ويقصد بها تلكم المعضلة التي تتمثل في الواقع الأليم لما تبقى من نصوص التراث الذي هو الذات؛ معضلة المصطلح: ويقصد بها تلكم المعضلة التي تتمثل أساسا في الألفاظ الاصطلاحية أو «مفاتيح العلوم» اللازم تحديدها لفهم الذات في الماضي، واللازم تدقيقها لخطاب الذات في الحاضر، واللازم إنشاؤها لتجديد الذات في المستقبل؛ معضلة المنهج: ويقصد بها تلكم المعضلة التي تتمثل أساسًا في طرق البحث والدرس التي كلما كانت أقوم وأهدى وأسدّ، كانت أنفع وأجدى وأردّ، توثيقًا وتحقيقًا وتكشيفًا، فهمًا واستنباطًا وتأليفًا. أشرفت المؤسسة بالتعاون مع معهد الدراسات المصطلحية والرابطة المحمدية للعلماء، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، أيام ١٠-١١-١٢ جمادى الأول ١٤٣٢هـ الموافق ١٤-١٥-١٦ أبريل ٢٠١١م، بفاس المغرب، وتستعد لتنظيم المؤتمر الثاني، في موضوع «آفاق خدمة النص والمصطلح في الدراسات القرآنية»، أيام ١ - ٢ - ٣ جمادى الثانية ١٤٢٤هـ الموافق ١١ - ١٢ - ١٣ أبريل ٢٠١٣م، والمؤتمر العالمي الأول للباحثين في السيرة النبوية، أيام ٧ - ٨ - ٩ محرم ١٤٣٤هـ الموافق ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ نونبر ٢٠١٢م، كما أشرفت على طبع عدد من البحوث العلمية ورسائل الدكتوراه.

٥٤- «مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية»، ضمن كتاب: «دراسات مصطلحية»، (ص: ٣٠ - ٣٥).

٥٥- يقول أستاذنا الدكتور فريد الأنصاري - رحمه الله - في بيان المراد بهذا الركن: «المصطلح مفهوم يمتد مثل الشجرة إلى عدة مصطلحات، فيكون منها ما هو بمنزلة الجذع أو الأصل، ويكون منها ما هو بمنزلة الفروع والأغصان والثمار، والدراسة الحقيقية للمصطلح التراثي عامة هي استقراء مفهومه المبثوث في كل ذلك، رغم اختلاف الصيغ المصطلحية وتعددها، للوصول إلى الصورة الشاملة له، التي بناء عليها يكون التعريف الجامع المانع حقًا». «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، المقدمة، (ص: ٣٩).

٥٦- «فقه واقع الأمة، دراسة في المفهوم والشروط والعوائق»، أ. د الشاهد البوشيخي، مجلة رسالة القرآن، العدد الثاني، السنة الأولى: ذو القعدة - ذو الحجة - محرم: ١٤٢٥/ ١٤٢٦هـ/ يناير - فبراير - مارس: ٢٠٠٥م، (ص:٣٤).

٥٧- «الوحدة البنائية للقرآن المجيد»، د. أحمد العبادي، مجلة رسالة القرآن، العدد الأول، السنة الأولى: محرم- صفر- ربيع الأول ١٤٢٥هـ/ مارس- أبريل- مايو ٢٠٠٤م، (ص: ٢٠).

٥٨- «مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف»، للدكتورة فريدة زمرد، (ص: ٨٥).

٥٩- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، ص: ٦ - ٨، «دراسات مصطلحية»، (ص: ٩٩ - ١٠٠).

٦٠- أخرجه البخاري، كتاب العلم، (باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)، عن معاوية (رضي الله عنه).

٦١- سورة النساء، الآية: ٨٢.

٦٢- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، الدكتور الشاهد البوشيخي، (ص: ٦)، سلسلة: دراسات مصطلحية (٤)، مطبعة أنفو- برانت، فاس، المغرب، ٢٠٠٢م، وانظر أيضا: «دراسات مصطلحية»، (ص:٩٩).

٦٣- من أحسن ما شرحت به هذه القاعدة: كلام الدكتورة فريدة زمرد، الذي تقول فيه: «هو نص واحد في مصدره، وفي مقصده وغايته؛ يشبه بعضه بعضا، ويصدق بعضه بعضا، تتناسب سوره وتترتب آياته، وتتعانق معانيه، ويأتلف تركيب ألفاظه، ولكل معنى ودلالة فيه سبب بغيره من المعاني والدلالات، ولها بها نوع نسبة: إما بالتقابل أو التناظر أو العموم أو الخصوص أو الإجمال أو التفصيل أو التشابه أو الفرعية أو الأصلية أو التضمن». «مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف»، (ص: ٩٢)، د. فريدة زمرد، معهد الدراسات المصطلحية، سلسلة الرسائل الجامعية (٢)، ط ١، أكتوبر ٢٠٠١م.

٦٤- سورة هود، الآية:١.

٦٥- سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

٦٦- سورة الإسراء، الآية: ١٢.

٦٧- سورة الفرقان، الآيتان: ٣٢- ٣٣.

٦٨- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، ص: ٧. «دراسات مصطلحية»، (ص: ٩٩ - ١٠٠).

٦٩- سورة الروم، الآية: ٢٠.

٧٠- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، (ص: ٧- ٨). «دراسات مصطلحية»، (ص: ١٠٠).

٧١- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، (ص: ٨). «دراسات مصطلحية»، (ص: ١٠٠).

٧٢- يتحدث أحد فرسان هذا الفن - أستاذنا الدكتور فريد الأنصاري - عن «الدراسة المصطلحية» حديث المجرب الخبير، فيقول: «الدراسة المصطلحية عنت كلها، وثقيل حملها، إلا أنها بعد إجراء مائها، وشق نهرها، عذبة المورد، حلوة المذاق! وأجمل بها - بعد عرض فيئها ومد ظلها للعالم والمتعلم - من منتزه رائق رقراق!» «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، المقدمة، (ص: ٥٢).

٧٣- «القرآن الكريم والدراسة المصطلحية»، (ص: ٨).

٧٤- أنظر تلك المراحل في كتاب: «دراسات مصطلحية»، د. البوشيخي، (ص: ١٠٢ - ١٠٥).

٧٥- «مصطلحات نقدية وبلاغية»، ط٢، (ص: ١٧).

٧٦- مثل الفقهاء والمعجميين، الذين خدموا النص القرآني خدمات جليلة، وبذلوا في فهمه وبيانه والاستنباط منه جهودا مشكورة، وبذلك يتبين أن فن «الدراسة المصطلحية» ليس تجاوزا للجهود الخيرة، التي بذلها السلف الصالح في تفسير النص القرآني، ولا قفزا عليها، وليست من قبيل ما يعبر عنه بعض الجهال المتهورين تعاملا مباشرا مع النص، وإنما هي استثمار لتلك الجهود، وبناء عليها، واستئناف واستكمال لها، بقواعد وأدوات علمية أثبتت نجاعتها وفعاليتها.

٧٧- «مصطلحات نقدية وبلاغية»، ط٢، (ص: ١٧).

٧٨- «مصطلحات نقدية وبلاغية»، ط٢، (ص: ١٨

## المصادر والمراجع

### أ- الكتب:


- الأحمدي محمد، "**مفهوم الحياة في القرآن والحديث**"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع/ القاهرة، ٢٠١١م.
- أشقر سعاد، "التفسير والمفسرون بالمغرب الأقصى"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١٠م.
- الأنصاري فريد، "المصطلح الأصولي عند الشاطبي"، د. فريد الأنصاري، دار السلام/ القاهرة، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- ابن حماد مولاي عمر، "علم أصول التفسير: محاولة في البناء"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، سنة ٢٠١٠م.
- ابن مسعود عبد المجيد، "مفهوم النعمة في القرآن الكريم والحديث الشريف: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠١١م.
- بوشعراء زيد، "سنة الخلفاء الراشدين: بحث في المفهوم والحجية"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١١م.
- البوشيخي الشاهد، "دراسات مصطلحية"، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٢م.
- البوشيخي الشاهد، "القرآن الكريم والدراسة المصطلحية"، سلسلة: دراسات مصطلحية (٤)، مطبعة أنفو- برانت، فاس، المغرب، ٢٠٠٢م.
- البوشيخي الشاهد، "مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين ( قضايا ونماذج)"، المقدمة، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
- البوشيخي الشاهد، "مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ"، دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت، ط٢، ١٩٩٥م.
- البوشيخي الشاهد، "نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتابه "الكافية"، ضمن كتاب: "دراسات مصطلحية"، دار السلام / القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- البوزي محمد، "مفهوم التقوى في القرآن والحديث"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١١م.
- البوهالي الطيب، "مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث الشريف"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١٠م.

- حميدي عبد الكبير، "مفهوم الأمة في القرآن الكريم والحديث الشريف"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) بفاس، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١٠م.
- الريحاني محمد، "تفسير الإمام الغزالي"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع)، ودار السلام بالقاهرة، ٢٠١٠م.
- شريعتي علي، "الأمة والإمامة"، د. علي شريعتي، دار الأمير، بيروت، لبنان، (١٩٩٢م).
- الشوكاني أبو علي، " فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير"، عالم الكتب (د.ت).
- الطبري أبو جعفر، " جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر، ( ١٩٩٥م).
- العمراني أحمد ، " موسوعة مدرسة مكة في التفسير: تفسير ابن عباس"، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع/فاس) ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- مسلم مصطفى، " مباحث في التفسير الموضوعي"، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٩م.
- الزمخشري محمود بن عمر، " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ترتيب وضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ( ١٩٩٥م).
- زمرد فريدة، " مفهوم التأويل في القرآن والحديث"، طبع: معهد الدراسات المصطلحية، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، بفاس، سلسلة الرسائل الجامعية (٢)، مطبعة أنفو - برانت/ فاس، المغرب، ط١، ٢٠٠١م.
- الوافي حميد، "مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي"، دار السلام / القاهرة، سنة ٢٠١١م.

**ب- المقالات في المجلات والمواقع الالكترونية:**

- البوشيخي الشاهد، " فقه واقع الأمة، دراسة في المفهوم والشروط والعوائق"، مجلة رسالة القرآن، العدد الثاني، السنة الأولى: ذو القعدة - ذو الحجة - محرم: ١٤٢٥/ ١٤٢٦هـ/ يناير - فبراير - مارس: ٢٠٠٥م.
- البوشيخي الشاهد، "مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم" ، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس - عدد خاص بندوة " المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم - طبعة خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية / مطبعة المعارف الجديدة - الرباط ١٩٩٣م.
- بوكرن مصطفى عبد الرحمن، "الشيخ الشاهد البوشيخي: فارس الدراسات المصطلحية"، بروفايل لفائدة (موقع أون إسلام).

www.onislam.net/arabic/madari.

- حسني سماعنة جواد، "المصطلحية العربية المعاصرة: التباين المنهجي، وإشكالية التوحيد"، اللقاء الدراسي المغاربي المنعقد بكلية الآداب/ مكناس، المغرب، بتاريخ: ٢٧ - ٢٨ يناير ١٩٩٣م، (مداخلة مرقونة).
- شكري فيصل، "ترجمة الدكتور شكري فيصل"، (موقع الاتحاد الكتاب العرب في سورية والوطن العربي): (awu-dam.org/dalil/16faa/dlil025.htm).
- الطرابلسي أمجد ابن حسني ، " ترجمة الدكتور أمجد الطرابلسي" موقع ( ويكيبيديا، الموسوعة الحرة) على الشابكة، ( ar.wikipedia.org/wiki).
- العبادي أحمد، " الوحدة البنائية للقرآن المجيد"، مجلة رسالة القرآن، العدد الأول، السنة الأولى: محرم- صفر- ربيع الأول ١٤٢٥هـ/ مارس- أبريل- مايو ٢٠٠٤م.
- المعيار الإدريسي محمد عزالدين، " الدكتور محمد نجيب البهبيتي"، موقع ( سور الأزبكية)، على الشابكة، (http://www.archive.org/details/Madkhal_Bhbety).

# أبو منصور الماتريدي وشيء من مسائله

الشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني
سوريا - دمشق



## الماتريدي[1] رحمه الله تعالى :

هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، ولد عام (٢٣٦هـ) في (ماتريد)، وهي محلة بسمرقند (جمهورية أوزباكستان اليوم)، وكان ذلك في عهد المتوكل الخليفة العباسي عام(٢٣٢هـ - ٢٤٧هـ) - على الظن - إذ لم يتحقق من تاريخ ميلاده على الضبط. وتوفي في سمرقند عام (٣٣٣هـ)، بعد أن عاش ثمانية وتسعين عامًا، رحمه الله -تعالى -، كما ذكر بعضهم أن وفاته (٣٣٦هـ)، وذكر الكوثري أن وفاته (٣٣٢هـ)، كما روى قطب الدين الحلبي، وقطع بذلك أبو الحسن الندوي[2].

ولقبه أصحابه بالإمام المهدي، علم الهدى، إمام المتكلمين، مصحح عقائد المسلمين، وهذا يدل على ما كان للرجل من مكانة علمية؛ حيث نهض الماتريدية في الأقاليم الشرقية (في الجزء الشرقي) من العالم الإسلامي، كما نهض قبله بعشرين سنة الإمام «أبو الحسن الأشعري» رحمه الله - تعالى - في الأقاليم المتوسطة؛ لمجابهة ذوي الأفكار المتطرفة[3].

## شيوخه:

قال القرشي صاحب الجواهر المضية في ذكر شيوخه[4]:

١- كان من كبار العلماء تخرج بأبي نصر العياضي الذي قال فيه الإدريسي في تاريخ سمرقند[5]: «كان من أهل العلم و الجهاد، أسره الكفرة فقتلوه صبرًا في بلاد الترك...، و لم يكن أحد يضاهيه ويقابله في البلاد؛ لعلمه، وورعه، وجلادته وشهامته، إلى أن استشهد نور الله ضريحه مخلفًا أربعين من أصحابه كانوا أقران أبي منصور الماتريدي».

٢- نصير بن يحيى البلخي[6] الذي أخذ العلم عن أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني[7]

صاحب الإمام محمد بن الحسن الشيباني[8]، كما تفقه على أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي (ت١١٩ هـ)، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي(ت٢٠٨ هـ)، واجتمع بأحمد بن حنبل ويحث معه، وكان بارعًا في الفقه الحنفي والكلام، روى عنه أبو غياث البلخي. كما روى عنه محمد بن محمد بن سلام[9]. توفي سنة (٢٦٨ هـ).

٣ - ومن شيوخه أيضًا: محمد بن مقاتل الرازي[10] الذي تفقه على «محمد بن الحسن الشيباني»، كان علمًا من أعلام تفسير القرآن العظيم، والحديث الشريف، شغل منصب القضاء في الري إلى أن توفي سنة (٢٤٨هـ)، وترك كتبًا كثيرة منها: (المدعي والمدعى عليه).

٤- ومن شيوخه أيضًا الإمام أبو بكر أحمد ابن إسحاق الجوزجاني[11] الذي أخذ العلم عن أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني، وهو أستاذ أبي نصر أحمد بن العباس العياضي، وجمع بين علمي الأصول والفروع، كان في أنواع العلوم في الدرجة العالية. صنف كتابين: الأول: (الفرق والتمييز)، والثاني: (التوبة).

قالت الأستاذة فاطمة يوسف الخيمي: «وحقق هؤلاء الأربعة السلسلة المتكاملة بين الفقيه الأكبر أبي حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة (١٥٠هـ)، وأبي منصور الماتريدي المتوفى (٣٣٣ هـ). فقد كان الإمام أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجانيو الإمام أبو نصر أحمد بن العباس العياضي، ونصير ابن يحيى البلخي تلامذة أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني المتوفى سنة (٢٠٠ هـ)، وكان أبو سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني قد تتلمذ على أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم المتوفى سنة (١٨٢هـ)، وعلى محمد بن الحسن اللذين قد لازما أبا حنيفة، وأخذا عنه العلم، وكما ذكرنا أن محمد ابن مقاتل كان قد أخذ العلم عن محمد بن الحسن الشيباني[12].

أما أبو حنيفة رحمه الله - تعالى - فهو أول تابعي كتب في علم التوحيد، كما جاء في (الفرق بين الفرق). قال العلامة الكوثري رحمه الله - تعالى - عن مصنفات أبي حنيفة النعمان: «فإن (العالم والمتعلم) رواية أبي حفص بن سلم السمرقندي عن الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان،

و(الرسالة) التي بعث بها أبو حنيفة إلى عالم البصرة «عثمان بن مسلم البتي» المتوفى سنة (١٤٣هـ)، رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة، و(الفقه الأكبر) رواية أبي مطيع[13] عن أبي حنيفة المعروف عند أصحابنا بالفقه الأبسط، و(الفقه الأكبر) رواية حماد بن أبي حنيفة[14] المعروف عند أصحابنا بالفقه الأبسط، و(الوصية) في عقيدة أهل السنة رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة. فتلك الرسائل هي العمدة عند أصحابنا في معرفة العقيدة الصحيحة التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه الغر الميامين ومن بعدهم من أهل السنة على توالي السنين. و إمام الهدى أبو منصور الماتريدي رضي الله عنه، وعن سائر الأئمة بنى توضيح الدلائل على مسائل تلك الرسائل»[15].

وقال الأستاذان الفاضلان في تعليقهما على كتاب التوحيد[16]: «تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره وفي موطنه، وكما تقرر أن هؤلاء العلماء يمثلون حلقة في سلسلة متصلة تنتهي إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، ثم قالا: وهكذا يتضح أن أبا منصور الماتريدي درس العلوم العقلية، كما درس

العلوم النقلية، درسًا عميقًا متقنًا، ووقف على أصول هذه وتلك، وتعرف على دقائقها، حتى صار إمامًا مبرزًا في الفقه، والتفسير، والكلام، ويتضح أنه استقبل ماقدم له من آثار شيوخه، استقبال العالم الواعي، فرواها لتلاميذه، واستوعبها ثم نماها، فأخذت على يديه شكلًا آخر، ليؤدي دوره في بيان عقيدة أهل السنة، وينبه إلى مالا يصح الاعتقاد به بغير دليل ولا برهان.

بيد أن هذا التراث تحول على يد الماتريدي من عقيدة إلى علم؛ حيث حقق تلك الأصول بالأدلة القاطعة، وناقش الفروع بالحجج الدامغة، وأتقن الحوار والمناظرة بالبراهين اليقينية اللامعة، ليصبح بحق رأس مدرسة أبي حنيفة النعمان، ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ماوراء النهر.

## مصنفاته[١٧]:

قال العلامة اللكنوي فيه: وصنف التصانيف الجليلة، ورد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة، له كتاب(التوحيد)، وكتاب (المقالات)، وكتاب (تأويلات القرآن)[١٨] وهو كتاب لايوازيه فيه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وكتاب (بيان أوهام المعتزلة)، وكتاب (رد أوائل الأدلة) للكعبي، و كتاب (رد الأصول الخمسة) لأبي محمد الباهلي، وكتاب (رد كتاب الإمامة) لبعض الروافض، وكتاب (الرد على القرامطة)،

وكتاب (مآخذ الشرائع في الفقه) وكتاب (الجدل في أصول الفقه)، وكتاب (رد تهذيب الجدل) للكعبي، وفي هدية العارفين:(الرد على تهذيب الكعبي في الجدل)، و(رد وعيد الفساق) للكعبي، وغير ذلك.

## تلاميذه:

ولقد تخرج بالإمام أبي منصور من الأئمة العلماء الكثيرون وكان من أبرزهم: أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي[١٩] (ت٣٤٠هـ)، والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني[٢٠] (ت٣٤٥هـ) والإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم البخاري السمرقندي[٢١] (ت٣٧٦ هـ) صاحب شرح الفقه الأبسط الذي نسب غلطًا للماتريدي، والإمام أبو محمد عبد الكريم بن موسى بن عيسى البزدوي[٢٢] (ت٣٩٠هـ).

توفي الإمام الماتريدي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة عن ثمانية وتسعين عامًا رحمه الله – تعالى – بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل. وقبره في سمرقند.

## كتاب التوحيد:

قال الإمام أبو منصور الماتريدي: «العلم صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور». قال أبو المعين النسفي[٢٣]: «وهو حد صحيح يطّرد و ينعكس ولا يرد عليه بشيء من الاعتراضات المفسدة يعرف ذلك بالتأمل».

قال الإمام الماتريدي: «السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان، والأخبار، والنظر».

أ- العيان: والمراد بها الحواس السليمة، وهي حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشم وحاسة الذوق و حاسة اللمس.

أقول: الحواس أبواب العلوم إلى العقل؛ فبحاسة البصر يعلم ذلك المرئي طويلاً، أو قصيرًا،

أبو منصور الماتريدي وشيء من مسائله

إنسانًا،أو جمادًا.

وبحاسة السمع يعلم ذلك المسموع أهو صوت إنسان أم حيوان أم ريح أم سقوط جماد، وبحاسة الشم يعرف رائحة ذلك المرئي من ورد أحمر اللون طيب الرائحة أو ثوم كريه الرائحة، وبحاسة الذوق يعرف طعم ذلك الشيء أحلو هو، أم مر أم حار أم بارد، وبحاسة اللمس يعرف ذلك الشيء أطري هو أم قاس، ناعم أم خشن، وجميعها مفاتيح إلى القلب بتلك الأشياء على حقيقتها.

ب- الإخبار: هو الإعلام، وأعلاه: الإخبار من الله تعالى ومن رسله بالخبر المتواتر. والخبر في أصله: ما يحتمل الصدق و الكذب، و المردود من الأخبار لمن كان مشهورًا بالكذب كإبليس عليه من الله ما يستحق، وما تواتر عن واحد من البشر وما بين ذلك، وهو خبر الواحد، فإنه لا يبلغ درجة العلم به درجة المعلوم من القرآن الكريم و السنة المتواترة و الله أعلم.

أما الإلهام و الرؤيا فليس إخبارًا عن أحد إنه حديث النفس، فلا تعد الرؤيا ولا الإلهام طريقًا لإثبات الخبر سوى رؤيا الأنبياء فإنها حق، قال إبراهيم عليه السلام لولده إسماعيل عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾ (الصافات: ١٠٢).

ثم هناك متواتر من الأخبار يرويه مجموعة من الناس كقولهم بوجود مكة المكرمة ووجود الكعبة المشرفة فيها، وقولهم بوجود المدينة المنورة ووجود قبر النبي ﷺ في مسجده هناك، ومثله الإخبار عن وجود بلاد أو أنهار اشتهر إخبار الناس بها من الرؤية أو عن أفراد كثيرين.

ج - النظر: قال: ثم الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه:

أحدها: الاضطرار إليه في علم الحس والخبر، وذلك فيما يبعد من الحواس أو يلطف وفيما يرد من الخبر أنه من نوع ما يحتمل الغلط أولا.

أقول: لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم وتحدى البشر على أن يأتوا بسورة من مثله، فعجزوا ويعجزون إلى يوم قيام الساعة، مما يدل بالفكر والعقل أنه ليس من وضع البشر، والنظر في السموات السبع وارتفاعها مايشاء دون عمد يراها الناس، وملايين الكواكب و النجوم و انتظامها في سير لا تتصادم ولا تبدل سيرها، وفي الليل والنهار المنتظم منذ آلاف السنين، وفي الأمطار تبخرها ثم ارتفاع البخار إلى السماء ثم نزولها إلى الأرض مطرًا يحيي به الله الأرض بعد موتها، ثم النظر في هذا الإنسان وما وهبه الله تعالى من روح لا يراها، وعقل لا بعقله، و كلام لا يعرف حقيقة أصله، وملايين الملايين من النبات والزروع والنجوم والأشجار والحشرات والطيور كلها تدل بيقين على خالق لها يصنع و يخلق مايشاء على ما يشاء سبحانه وتعالى. قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ﴾ (آل عمران: ١٩٠)

وقال رحمه الله تعالى: (إن البشر قد جبل على طبيعة و عقل، و ما يحسنه العقل غير الذي ترغب فيه الطبيعة، وما يقبحه غير الذي ينفر عنه الطبع أو يكون بينهما مخالفة مرة و موافقة مرة ثانية، فلابد من النظر في كل أمر، و التأمل ليعلم حقيقة أنه في أي فن ونوع مما ذكرنا).

أقول: العقل يقر بوجوب شكر الواهب على هبته،

وهو يقر بحقية كل إنسان فيما يملكه، وأنه لايجوز العدوان على غيره في حقه، لكن الشيطان الخبيث يسول لبعضهم التنكر لواهب النعم جميعها، ظاهرها وباطنها، معلومها ومجهولها، فحينًا يدفعه إلى عبادة صنم من حجر أو شجر، وحينًا إلى اتباع الهوى وجعله صاحب الأمر والنهي في حياته، وتقديس ما يسمونه المصلحة، ففي فلكها يدور بعضهم طاعة للشيطان، فقد تطلب مصلحة قوم العدوان على قوم، ونهب خيرات بلادهم، وسرقة أموال بعض الناس،أو الاحتيال عليهم لأخذها... وتنسيه الحياة الآخرة فلا يبالي بما يصنع، ولا يحذر عقوبة ما يفعل أو يدع من الواجبات:

﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾. (الجاثية: ٢٤).

وإذا نسي معنى الحياة الآخرة غفل عن ذكر الله تعالى وطاعته، وآثر الهوى والشهوات، وجعل همه الأكبر تحصيل لذائذ الدنيا ومتعها، ولقد حذرنا الله سبحانه من الشيطان في مواطن عديدة من كتابه العظيم فقال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢١﴾ ﴾ (النور: ٢١)، وقال: ﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ ﴾ (البقرة: ٢٦٨).

ومثل الشيطان الهوى، والهوى: ميل النفس ودنوها إلى الدون من الشهوات والانحراف.قال تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾ ﴾. (القصص: ٥٠).

فقد يدفع هذا الهوى الشخص إلى قتل الوالدين أو أحدهما إذا عارضا هواه، وقد يدفعه إلى قتل الوالدين أو أحدهما في سبيل شيء من المال، وقديمًا قيل:

نون الهوان من الهوى مأخوذة  فصريع كل هوى صريع هوان .

والعقل من العقل، وهو: الربط؛ أي إنه الوازع الذي يعقل عن المعاصي، وفعل الشر من مثل القتل وسفك الدماء وانتهاك حرمات الآخرين، ولكن هذا العقل إذا لم يؤمن بالله ﷻ حقًا، واتبع هواه فسرعان ما يغلبه الهوى فيدفعه إلى عبادة غير الله ﷻ واتخاذ أي سبيل إلى غرضه حلالًا كان أم حرامًا، بل إلى استعمال الحيلة من أجل الهوى والعياذ بالله.

## حدوث العالم ووجوب محدثه:

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى: الدليل على حدث - حدوث - الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء.

أما الخبر: فما ثبت عن الله سبحانه من وجه يعجز البشر عن دليل مثله لأحد، لقد أخبر أنه خالق كل شيء، و بديع السموات والأرض وأن له ملك ما فيهن، وقد بينا لزوم القول بالخبر، وليس أحد من البشر ادعى لنفسه القدم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه على ذلك، بل لو قال ذلك لعرف كذبه بالضرورة - البراهين - وكذا كل من حضره بما رآه صغيرًا ويذكر ابتداءه أيضًا لذا لزم القول بحدث الأحياء ثم الأموات تحت تدبير الأحياء فهم أحق بالحدث والله الموفق.

وعلم الحس، وهو أن كل عين من الأعيان يحس، محاطًا بالضرورة، مثبتًا بالحاجة.

والقدم هو شرط الفَنَاء - الاستغناء - لأنه يغتني بقدمه عن غيره، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره، فلزم به غيره.

أقول: ذلك كله يدل على الخالق لهذا الكون وما فيه من البشر والحيوان والنبات.

## (العرض أو الصفة):

قال: وأيضًا إن كل جسم لايخلو عن سكون دائم أو حركة دائمة أو هما وما هو عليه منهما مدفوع إليه مسخر به ومجعول لمنافع غيره... حتى قال: وإذا ثبت ذلك في أصل الجواهر كالأجسام - فالأحياء الذين هم فيها وبها تقر وتنتفع وهم مجبولون على الحاجات والمنافع أحق بذلك، والله الموفق.

أقول: والحس يشهد أن هذا الكون وما فيه مخلوق لما تتعرض له الأجسام من حرارة ثم برودة، من حركة ثم سكون، من حياة ثم موت.

وقال رحمه الله - تعالى -: دليل آخر: إن العالم لا يخلو من أن يكون قديمًا على ما عليه أحواله من اجتماع وتفرق، وحركة وسكون وخبيث وطيب، وحسن وقبيح، وزيادة ونقصان، وهن حوادث تدرك بالحس والعقل؛ إذ لايجوز اجتماع الضدين كالحركة والسكون، فثبت التعاقب دليل الحدث وجميع الحوادث تحدث بعد أن لم تكن.

أقول: فدل العقل والحس على أن هذا الكون مخلوق ما أوجد نفسه، ولا أنه قديم كما زعم بعض الفلاسفة، ولا أنه واجد كذا ويستمر كذا إلى حين فذلك بطلان في القول، ومحال في العقل والحس، والحمد لله، فثبت أن ما سوى الله - تعالى - مخلوق خلقه الله كما يشاء.

قال الشيخ رحمه الله تعالى: فإن قال قائل: إذا جاز عندكم بقاء الأعيان في الآخرة بما لا يبقى (أي العرض) لم لا يجوز قدمها بما لا يتقدم؟ قيل: لوجوه:

أحدها: التناقض؛ وهو أن معنى الحدث هو الكون وجد بعد أن لم يكن.....

فالقول فيه بالقدم ينقضه، ومعنى البقاء هو الكون في مستأنف الوقت معه غير أو لا؛ لذلك اختلفا، والثاني أن القول بالذي ذكرت من البقاء إنما هو سمعي، فإما أن تسلم لي بذلك فيجب حدث الأعيان لما به عرفناه أو لا تسلم، فيبطل حجاجك بالسمعي على الإنكار به والله المستعان.

أقول: قال الله - تعالى -: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴿٦٢﴾ ﴾. (الزمر: ٦٢).

وقال الله - تعالى -: ﴿ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ ﴿٧﴾ ﴾ (الحج: ٧)، وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبۡغُونَ عَنۡهَا حِوَلٗا ﴿١٠٨﴾ ﴾ (الكهف: ١٠٧ - ١٠٨) وقال سبحانه: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾ (التوبة: ١٠٠). وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمۡ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ﴿٦٥﴾ يَوۡمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيۡتَنَآ أَطَعۡنَا ٱللَّهَ وَأَطَعۡنَا ٱلرَّسُولَا۠ ﴿٦٦﴾ ﴾ (الأحزاب: ٦٤ - ٦٦).

فثبت بنص كتاب الله تعالى بقاء الخلائق من

البشر أبد الآباد، فالمؤمنون في رضوان الله عز وجل ونعيمه، والكافرون في مقت الله - تعالى - وعذابه أبد الآبدين خالدين فيها.

خلق الخلائق في الدنيا فاقتضت حكمته أن يخلد بعضهم في النار في اليوم الآخر ولا راد لقضائه.

أقول: وقد كفر بعضهم فنفى خلود الجنة لأهلها، وخلود النار لأهلها، وزعم فناءها، وكتاب الله شاهد عليه، وضل من زعم فناء النار وقد قرأ في كتاب الله ما يدل على بقاء النار بلا فناء، وأشد منهم ضلالاً من زعم من أهل الكتاب أن نعيم الجنه وعذاب النار يكون على الروح لا على الجسد، ويلهم زعموا أن من خلق أول مرة يعجز أن يخلق الخلق مرة أخرى، إن فعل الخير أو الشر كان للروح والبدن فليكن جزاؤهما كذلك.

وكفر بعضهم حين أنكر اليوم الآخر، وزعم التناسخ، وأن الأرواح الشريرة تنتقل من جسد إلى آخر حتى تطهر ثم تفنى.

## أدلة حدوث العالم:

قال أبو منصور رحمه الله - تعالى -

١- .......[٢٤]

٢- إن العالم نوعان: ميت وحي، وكل حي جاهل بابتدائه، عاجز عن إنشاء مثله وإصلاح مافسد منه، وقت قوته وكماله فثبت أنه كان بغيره، والميت أحق بذلك.

٣- إن العالم لا يخلو كل عين منه مما يحتمله من الأعراض قهرًا، وما اعترضه من الأعراض لا قيام لها ولا وجود دونه، فثبت بذلك دخول كل واحد منهما تحت حاجة الآخر، فيبطل أن يكون بنفسه حال كونه محتاجًا إلى غير به يوجد ويقوم. ولا قوة إلا بالله.

٤- إن كل عين مما اجتمع فيه الطبائع المتضادة التي من طبعها التنافر، لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع فثبت أن له جامعا.

٥- إن كل عين (ذات مخلوقة) محتاج إلى آخر به يقوم ويبقى من الأغذية وغيرها، مما لا يحتمل أن يبلغ علمه ما به بقاؤه أو كيف يستخرج ذلك ويكتسب، فثبت أنه بتعليم حكيم لا بنفسه وبالله النجاة والعصمة.

٦- وأيضًا لو كان بنفسه لكان يبقى به ويكون على حد واحد، فلما لم يكن دل على أنه كان بغيره.

٧- أيضًا لا يخلو كونه بنفسه من أنه كان بعد الوجود فيبطل كونه به لما كان موجودًا بغيره أو قبله، وما هو قبله كيف يوجد نفسه... فيكون عديمًا فاعلًا وذلك محال، ويشهد لما ذكرنا أمرُ البناء، والكتابة، والسفن أنه لايجوز كونها إلا بفاعل موجود قبله فمثله ما نحن فيه.

قال أبو منصور رحمه الله - تعالى -: وأصل ذلك أنه لا يعاين منه شيء إلا وفيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يعجز الحكماء عن إدراك ماهيته وكيفية خروجه على ما خرج وعلم كل واحد منهم بقصور عقله - على ما عنده من الحكمة والعلم - عن إدراك كنه ذلك ففي هذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها، ولا قوة إلا بالله.

٩- أيضًا إنه لو جاز أن يكون العالم بدأ من قِبل نفسه بمرة، جاز أن يذهب كله بمرة، فإذ لم يكن، بل كان على الاختلاف حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار نحو حي يموت، ومتفرق يجتمع، وصغير يكبر، وخبيث يطيب، أبدًا يتغير بأغيار تحدث، فعلى ذلك جملته لا يحتمل أن

أبو منصور الماتريدي وشيء من مسائله

يكون لا بغيره ولو جاز ذلك لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ أو السفينة تسير على ما هي عليه بذاتها، فإذ لم تكن ولابد من عليم ينشئها، قدير به تكون، فكذلك (ما نحن فيه) وبالله التوفيق. ويبعد أيضًا كون العالم بنفسه بما فيه من دلالة العلم بما هو عليه، والقدرة عليه وجمال وجود مثله بعاجز جاهل، فكيف بالمعدوم الفاني، وبالله التوفيق

أقول: وجوه تدل على أن الكون له خالق، وقد نوع المصنف الوجوه التي تدل على أن الكون محدث يرد بها على الفلاسفة القدامى.

أقول: وعلى الفلاسفة المحدثين، فهناك شيوعية تزعم أن لا إلهَ، وأن الحياة مادة. وهناك وجودية يقول جول بول سارتر: «لو قلت بوجود الله لقلت بالقيم»؛ لذا حين جاء المسكين إلى مصر اصطحب عشيقته لا زوجته، وحاول دخول الأزهر، وقد منع الأزهر دخوله فلم يدخله.

أقول: قول الله - تعالى -: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (الطور: ٣٥ - ٣٦).

والشيوعي الكيميائي أوبارين يقول: «لقد أمضيت ٢١ عامًا في المخبر أبحث عن خلية وجود الإنسان». فلم يفلح يعني المسكين، ولم يعرف أن الإنسان له خالق، وأن أحدًا لايقدر على خلق شيء، ثم لم يؤمن.

وقد تحداهم رسول الله ﷺ على أن يخلقوا حبة قمح أوحفنة من التراب من العدم، والتحدي قائم، والعجز دائم، و الحمد لله.

ويقول رفيق ماركس في إلحاده في كتابه (أنتي دو هرنخ) إن العلم الطبيعي لم ينجح بعد في إنتاج الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات أخرى، وفي الحقيقة إنه لم ينجح بعد في إيجاد الهيولى البسيطة، ولا الأجسام الأرضية الأخرى من العناصر الكيميائية، ومن ثم فإنه ليس في إمكانية العلم الطبيعي حتى الوقت الراهن أن يؤكد شيئًا بخصوص أصل الحياة.

والحمد لله أولاً وآخرًا.

## الحواشي

(١) ترجمته في: الجواهر المضية٢/٢٦٠ - ٢٦١، وتاج التراجم ٢٠١ - ٢٠٢، ومفتاح السعادة ٢/٩٦، ١٥١، وطبقات الفقهاء ٥٦، وكتائب أعلام الأخيار الورقة ١١١آ، وطبقات ابن الحنائي ٢/١٨ - ٢٠، والأثمار الجنية ٢/٦٢٥، وكشف الظنون ١/٢٦٢، ٢٢٥، ٥١٨، ٧٥١، ٢/١٤٠٦، ١٤٠٨، ١٥٧٢، ١٧٨٢، والفوائد البهية ١٩٥، وهدية العارفين ٢/٢٦ - ٢٧.

(٢) رجال الفكر والدعوة ١/١٢٧ - ١٢٨.

(٣) للمزيد ينظر تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة٢٦٥ - ٢١١، وعقيدة التوحيد لأحمد عصام الكاتب ٨٥ - ١٠٦.

(٤) الجواهر المضية ٢/ ٢٦٠

(٥) الجواهر المضية ١/ ١٧٧ - ١٧٩

(٦) الجواهر المضية ٢/٥٤٦، والأثمار الجنية ٢/ ٦٧٠، والفوائد البهية ٢٢١

(٧) سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٩٤، و الجواهر المضية ٢/ ٥١٨ - ٥١٩، وتاج التراجم ٢٦٠، والفوائد البهية ٢١٦، وهدية العارفين ٢/ ٤٧٧.

(٨) الأثمار الجنية ٢/ ٥٧٣ - ٥٨٢

(٩) الجواهر المضية ٢/ ٢٢٦، وفيه: توفي (٢٠٥هـ)، والفوائد البهية ٢٢١.

(١٠) الجواهر المضية ٢/ ٢٧٢، طبقات الفقهاء لطاش كبري زادة ٤٠، وإتحاف السادة المتقين ٢/ ١٥، والفوائد البهية ٢٠١.

(١١) الجواهر المضية ١/ ١٤٤، ١٤٥، وكتائب أعلام الأخيار ١٢٨، وكشف الظنون ٢/ ١٤٠٦، والفوائد البهية ١٤، وإيضاح المكنون ٢/ ٢١٨، وهدية العارفين ١/ ٤٦.

(١٢) الأثمار الجنية ٢/ ٦٨٩ - ٦٩٢.

(١٣) تأويلات أهل السنة المقدمة ص ٨

(١٤) أبو مطيع البلخي الحكم بن عبد الله بن سلمة بن عبد الرحمن القاضي الفقيه، صاحب الإمام. روى عنه الفقه

الأكبر، توفي ١٩٨هـ.(طبقات الحنفية للحنائي ٢٠٤/١ – ٢٠٧).

(١٥) توفي ١٧٦هـ. (طبقات ابن الحنائي ١٩٧/١ – ١٩٨).

(١٦) العالم والمتعلم: المقدمة ص٢.

(١٧) مقدمة كتاب التوحيد للدكتور بكر طوبال أوغلي ود. محمد آروتشي ص ١٤ – ١٥.

(١٨) ينظر مصنفاته: الجواهر المضية ٢٦٠/٢، والفوائد البهية ١٩٥، وهدية العارفين ٣٦/٢

(١٩) مطبوع في خمس مجلدات.

(٢٠) الأثمار الجنية ٣٥٩/١

(٢١) الجواهر المضية ٥٧٠/٢، ٢١٢/٤ – ٢١٣، نسبة إلى رستغفن إحدى قرى سمرقند.

(٢٢) الجواهر المضية ٥٤٤/٢–٥٤٥، وتاج التراجم ٢٧٥ – ٢٧٦، والأثمار الجنية ٦٦٩/٢

(٢٣) الأثمار الجنية ٤٨٥/٢

(٢٤) تبصرة الأدلة ص١١.

(٢٥) لم يعقب عليه.

## فهرست المصادر والمراجع


**١ - المخطوطة:**

- كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار: محمود بن سليمان الكفوي (ت٩٩٠هـ) – مكتبة السليمانية/ قسم أيا صوفيا /رقم٢٤٠١/ ،ومصورة معهد المخطوطات العربية /رقم٢٨٩/ القاهرة.

**٢ - الكتب المطبوعة:**

- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: محمد بن محمد الحسيني الزبيدي(ت١٢٠٥هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت – ط١–١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.
- الأثمار الجنية في أسماء الحنفية: ملا علي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ) تحقيق: د عبد المحسن عبد الله أحمد، ديوان الوقف السني – العراق – ط١ – ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م. (نسخة مصورة).
- تاج التراجم: زين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت٨٧٩هـ) تحقيق: أ. إبراهيم صالح، دار المأمون للتراث – دمشق – ط١ –١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
- تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد محمد أبو زهرة (ت١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي – القاهرة – ١٩٦٠م.
- تأويلات أهل السنة: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي السمرقندي (ت٣٣٢هـ)، تحقيق: أ. محمد مستفيض الرحمن، وزارة الأوقاف – بغداد – ط١ – ١٩٨٣م.
- تبصرة الأدلة في أصول الدين: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ)، تحقيق وتعليق: كلود سلامة – دمشق – ط١– ١٩٩٠م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: عبد القادر القرشي (ت٧٧٥هـ) تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو – مكتبة الخانجي – القاهرة – ١٣٩٨هـ –١٩٧٨م.
- رجال الفكر والدعوة: أبو الحسن علي الحسني الندوي(ت١٤٢٠هـ)، دار القلم – الكويت – ط٨ – ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين أحمد بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: الشيخ الأستاذ شعيب الأرناؤوط وآخرين – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط ١١ – ١٩٩٦م.
- طبقات الحنفية: علاء الدين بن أمر الله الحميدي المعروف بابن الحنائي (ت٩٧٩هـ)، دراسة وتحقيق: أ.د محيي هلال السرحان، الوقف السني – بغداد – ط١ – ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.
- طبقات الفقهاء: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده (ت٩٦٨هـ)، تحقيق: أ. أحمد نيلة – مطبعة الزهراء الحديثة – الموصل – ط٢ – ١٩٦١م.
- العالم والمتعلم: أبو حنيفة النعمان بن ثابت (ت١٥٠هـ)، تحقيق: أ. محمد رواس قلعه جي، وأ. عبد الوهاب الهندي الندوي، مكتبة الهدى – حلب – ط١ – ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م.
- عقيدة التوحيد: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٩٨٣م.
- الفوائد البهية: لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي(ت١٣٠٤هـ) تحقيق: أ. أحمد الزعبي – دار الأرقم – بيروت – ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.
- كتاب التوحيد: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. بكر طوبال أوغلي ود. محمد آروشي، مكتبة الإرشاد – استانبول– تركيا، ودار صادر – بيروت.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله، حاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر – بيروت – ط ٢ – ١٩٩٠م، طبعة مصورة.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، دار ابن حزم – ط١ – ١٤٣١هـ –٢٠١٠م.
- هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت – نسخة مصورة.

# الجناية في مجتمع الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل

د. فاطمة بلهواري
قسم التاريخ جامعة وهران - الجزائر

## تقديم

**ليس هنالك أدنى ريب أن كتب فقه النوازل والأحكام أصبحت تحظى باهتمام متزايد لدى الباحثين المحدثين؛ إذ هي شكل من أشكال الخطاب التراثي، وهي تعكس نزعة علمية وسمة واقعية بعيدة عن أي صبغة إيديولوجية أو سياسية، فخطابها يتسم بالمحايدة مما يعطيها مصداقية قد تفوق قيمة النص التاريخي[١]، وبخاصة تلك المتعلقة بالمعاملات ففائدتها جمة لا تحصى كالتعرف والاستفادة من الفقه التطبيقي، وهي تجسد ملامح اقتصادية واجتماعية وثقافية في عصر وقوعها على وجه التحديد، واستنطاقها أصبح أمرًا تفرضه ضرورة تجديد آليات البحث في تاريخ حضارة العالم الإسلامي نحو صياغة موضوعية وعميقة، ليس لغناها بالمعطيات النظرية فحسب، بل بما توفره من معلومات تتعلق بتفاعل مختلف مكوناته وفعالياته؛ حيث تشكل انعكاسًا صادقًا لوقائع الناس الجارية، ومشكلاتهم الناشئة، وأقضيتهم الطارئة[٢].**

وكذا يعدّ هذا النوع من المصنفات مصدرًا أساسًا لإعادة صياغة البناء التاريخي للغرب الإسلامي على وجه الخصوص؛ نظرًا للزخم الهائل الذي صنف حول هذا التراث، فعكس نزعة علمية عند المغاربة والأندلسيين؛ إذ أصبح تداوله شائعًا وانتشاره واسعًا بينهم. وعلى الرغم من هذا يبقى الإشكال المنهجي قائمًا حول طرق استغلال وتوظيف هذا الصنف من التأليف في حقل الدراسات التاريخية، وهي فعلاً تشكل عقبة حقيقية يواجهها المؤرخ المحدث؛ نظرًا لصعوبة إدراك المصطلحات والمفاهيم الفقهية المرتبطة بأصول الفقه. وقد تفطن الأولون ممن استخدم هذه الكتب إلى صعوبة قراءة فقه النوازل. فمسائله لا تتضح قيمتها الفعلية بالنظرة السطحية للنص إلاّ بعد الإمعان والبحث في ثنايا التراث الأصلي لفك رموزه[٣].

وشكلت القضايا الجنائية في مثل هذا النوع من المصادر من الموضوعات الهامة؛ حيث اهتم أصحابها بجمع مسائلها وعرض مواصفاتها التي طرحت على الفقهاء، وما انتهى إليه الفصل من فتاوى وأحكام قانونية حولها. ويكتسي نوع هذا

الخطاب النوازلي أهمية خاصة بما يختزنه من قيمة قانونية وتاريخية على حد السواء. فأصحابها اهتموا بالأساس على التراث القانوني الأصيل ذي المرجعية الثابتة والمستخلصة من الفقه المالكي، وهو يتسم غالبًا بطبيعة قانونية صرفة، في حين ينعدم التعبير التاريخي للفتوى أحيانًا فتتجرد على مستوى الزمان والمكان والحال، بينما هي تحتفظ بموقف النخب العالمة من القضايا الجنائية لمجتمعها، مما يجعلها مادة صالحة بامتياز لدراسة الإنتاج الفكري لزمنها.

ويعد البحث في القيمة التوثيقية لنص النازلة الجنائية من الأطروحات التي قليلاً ما شدت اهتمام المؤرخ المحدث؛ نظرًا للصعوبة التي تحيط بهذا القسم كما أسلفنا الذكر. فهو القسم المنبوذ والمظلوم بالأساس فيما أولف عن الشريعة الإسلامية، وينطوي هذا النوع من التأليف على مجموعة من الخصائص التي يعدّ الوعي بها شرطًا أساسًا عند التعامل مع نص الخطاب الفقهي وصعوبته المنهجية؛ إذ هو أراد أن يحترم السياق المحدد للنازلة.

وفي هذا المقال سأركز على نماذج من المسائل الجنائية كجرائم القتل العمد والخطأ والضرب والجرح المفضي إلى الموت، والسرقة وقضايا تخص النظام العام، محاولة إتباع المنهج السردي في نقل الحدث النوازلي، إلى جانب تحليل سؤال وجواب النازلة؛ لضرورة إشكالية الموضوع، والتي تبحث في مدى الجمع بين القيمة التاريخية والبعد القانوني في التشريع القضائي للنص النوازلي، مستخدمة من كتب النوازل ما هو مشهور كالإعلام بنوازل الأحكام لابن سهل (ت٤٨٦هـ/١٠٩٤م)، ومسائل الأحكام لأبي القاسم البرزلي (ت٨٤١هـ/١٤٣٨م)، والدرر المكنونة في نوازل مازونة لأحمد بن يحيى المغيلي (ت٨٨٣هـ/١٤٧٨م) والمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية الأندلس والمغرب لأبي العباس أحمد الونشريسي (ت٩١٤هـ/١٥٠٩م).

وقد حمل باب النوازل الجنائية في هذه المؤلفات عناوين متقاربة المفاهيم تنم عن تعظيم أمر الدماء في الشريعة الإسلامية، فقد عرفت عند ابن سهل، بمسائل الاحتساب[٤] وعند البرزلي بمسائل الدماء والحدود والجنايات والعقوبات[٥] وعند المازوني بنوازل الجرح والتعدي[٦] وعند الونشريسي بالدماء والحدود والتعزيرات[٧].

وغالبًا ما خصص مصنفي هذه النوازل أبوابًا وفصولاً في التعريف بالجناية وبأركانها وبعرض تفصيلي للمسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية. وطرحت في هذا الشأن قضايا تخص الحكم في خطأ الإمام والحكام في الدماء؛ نظرًا لخطورة الفعل وعواقبه[٨]؛ حيث ذكر الونشريسي موقف الفقيه عبد الرحمن بن بقي بن مخلد[٩] من الامتناع عن الإفتاء في التدمية إقتداء بأسلافه، وقد لا نستبعد تورع وخشية هذا الفقيه من الوقوع في زلل الفتوى[١٠]، ونستهل الحديث بتعريف النوازل الجنائية، وهي مرتبطة بالأساس بمعرفة الجناية.

## ١- في معنى الجناية وأنواعها.

عرف الفقهاء الجناية بأنها كل فعل محرم حل بمال أو بنفس وهي بهذا التعريف تشمل الاعتداءات المحظورة شرعًا سواء أوقعت على النفس الإنسان أو أطرافه كالقتل والجرح، أم وقعت على المال كالسرقة[١١]. ويمكن إرجاع أنواع الجناية المتعددة إلى أصولها المعروفة في الشريعة الإسلامية، والتي تتفق الشرائع السماوية في الدعوة إلى حفظها وتحريم كل ما يمسها وهي حفظ الدين والنفس والمال والنسب والعقل والعرض، والنظام العام[١٢].

والواقع أن كل ما يمس كيان الجماعة، ونظامها العام وأمنها واستقرارها.

## ٢- عرض نماذج من النوازل:

سنعرض فيما يلي أصنافًا من القضايا الجنائية التي وقعت أحداثها في بلاد الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، وسنقتصر على سرد وقائعها مع تبيين ما التجأ فيه من آراء أهل العلم وما انتهى إليه الفصل فيها من إجراءات قانونية من جهة، وما استخلص من إيماءات ذي قيمة تاريخية متميزة حولها. وأمكن تصنيف موضوعات هذه النوازل في مجموعات تتميز كل منها بضرب من الجرائم، وتشمل الاعتداءات المحظورة شرعًا، سواء أوقعت على النفس كالقتل والجرح أم وقعت على المال كالسرقة أم تلك التي أحدثت خللاً في نظام المجتمع المدني، ولنستفتح بالجناية على النفس.

**أولاً- القتل العمد**، وهو إزهاق روح إنسان عمدًا وبغير حق بفعل إنسان آخر بسلاح ونحوه مع توفر نية القتل لا الاعتداء فقط، وهو القصد الجنائي الخاص، وعلى ذلك فأركان جناية القتل ثلاثة؛ الأولى منها وجود إنسان على قيد الحياة، والثانية وقوع فعل عمدي من الجاني والمفضي إلى الموت، والثالثة أن يكون قصد الجاني إحداث هذه النتيجة[١٣]. ويعدّ القتل العمد في الشريعة من أكبر الكبائر وأعظم الجرائم، وقد جاء في القرآن والسنة بتحريمه وتعظيم شأنه وتحديد عقوبته[١٤].

### - النازلة الأولى: مسألة الطبني الذي أصبح في داره مقتولاً.

تتلخص وقائع هذه جريمة في أنها وقعت بالربض الشرقي بحاضرة قرطبة بحومة مسجد الأمير من بلاد الأندلس بتاريخ ٤٥٧هـ/ ١٠٧٩م. وتكمن ملابسات القضية في وجود المجني عليه واسمه الحاج أبو مروان عبد الملك بن زياد الله ابن مضر التميمي الطبني[١٥] مقتولاً في داره وأعلن ابنه مراسم الحداد والجنازة، غير أن الوزير أبو الوليد بن جهور[١٦] استنكر الأمر وطلب من صاحب المدينة محمد بن هشام[١٧] بفتح ملف التحقيق، وبعد معاينة مكان وقوع الجريمة اكتشف بأن المجني عليه قد طعن بضربات السكين، ولم يهتد إلى وسيلة تكشف عن دخول الجاني إلى الدار، في حين كشف عن أثر الدم على ملابسه وسراويل نسائه، فاستنطقهن، فاعترفت إحداهن باتهام جارية منهن بالجريمة وبمساعدة الأخريات على تنفيذها.

وكان للمجني عليه ولدان ساكنين معه في الدار، المنذر بجنازته وهو الأكبر وآخر مصاب بالشلل، وعند استجواب هذا الأخير صرح بأن لصوصًا اعتدوا على والده فقتلوه، لكنه تراجع عن هذا ليقر بأن الجواري هن اللواتي قتلنه، وأن أخاه الأكبر تستر على الجريمة لعلمه بها.

وللبحث عن الحقيقة شاور صاحب المدينة الفقيه ابن عتاب[١٨]، فأفتى أنه لا قتل على من كان في الدار من نسائه ولابنيه إلاّ أن عليهم القسامة[١٩]، وذكر نصها أنه «ما قتله ولا مكن أحدًا من قتله ولا شارك في ذلك»، ثم ليطيل سجنهم. وقد استند في ذلك بمسألة مماثلة قضى فيها القاضي أبو بكر بن زرب[٢٠]، هي أنه إذا ما خرج شخص من دار فدخل الدار قوم فوجدوا فيه قتيلًا يسيل دمه فاشتبهوا فيه، كان مرجع الأمر في ذلك إلى اللوث[٢١] الذي يوجب القسامة؛ لأنعدام الدليل القاطع، إلاّ أن الفقيه ابن عتاب عمّق مرجعيته الفقهية بالأخذ برأي الإمام مالك وابن قاسم في عدم التعجيل بإطلاق سراحهم؛ حتى تتضح معالم

التهمة ليستحلفوا في النهاية بخمسين يمينًا ويخلى سبيلهم.

ويبدو أن هذه القضية اهتم بها أكثر من مفتي؛ حيث أفتى الفقيهان ابن قطان[22] وابن مالك[23] في أمرها، أن لابنه الضعيف الحق في إرثه بصفته ولي دمه، غير أن القاضي ابن سهل استراب في استحقاقه للإرث لما بدر منه في تذبذب في الأقوال، مما قد يثير الشبهة حوله. وفي نهاية الأمر حسم الوزير أبو الوليد بن جهور في هذه القضية بالعمل بفتوى ابن عتاب؛ حيث نفذ القضاء بها فأقسم الابن الأكبر هو وأم ولده وأم ولد المجني عليه في داخل المقصورة بالجامع[24].

وتتجلى القيمة التوثيقية لهذه النازلة في دقة تدوين زمن ومكان وقوع الجريمة؛ أي في مدينة قرطبة في منتصف القرن الخامس الهجري/١١م، والذي يمثل مرحلة حرجة من التاريخ السياسي الأندلسي؛ حيث شهدت الأندلس حكم ملوك الطوائف، والذي تميز بالانقسام السياسي فوصل تعداد الدويلات إلى اثنتين وعشرين دويلة، واتخذت منطقة قرطبة دولة لبني جهور.

وقد كشفت هذه النازلة عن وجود ظاهرة الإجرام بين طبقة المجتمع القرطبي المثقف في ظل حكم بني جهور[25]؛ إذ كان المجني عليه هو الأديب أبو مروان الطبني، والأمر ليس بالغريب فجريمة القتل ظاهرة عرفتها البشرية منذ القدم، وهي مرتبطة بجذور متعددة تتفاعل في بيئة معينة وظروف معينة لا يمكن حصرها، فيتولد عنها الفعل الإجرامي في النهاية.

وفي مثل هذه القضية لم تذكر أسبابها، ولم يعرف الجاني غير أنه أمكن الوصول إلى بعض الحقائق عن الجو العائلي من خلال بعض سياقات النازلة كاعتراف إحدى نسائه بأنه كان يستحق هذا الموت منذ فترة، والاعتراف الأولي للابن العليل بأن أخاه كان خلف الستار يعلم بما حدث لأبيه. وفي هاذين التصريحين صورة لروح الانتقام الناتجة عن المشاكل والنزعات الأسرية، والتي أفضت إلى سوء العلاقة بين المجني عليه وأفراد أسرته، وأدت في نهاية الأمر إلى بروز السلوك الإجرامي المحقق.

وكشفت هذه النازلة عن حرص عناصر السلطة الحاكمة في البحث والتحقيق الميداني في قضايا الإجرام، وتمثلت في حضور شخص الوزير وصاحب المدينة بمعاينة ومتابعة تطورات أحداث القضية، هدفهم إحقاق العدل والأمن والاستقرار وإبعاد الشرور والفساد عن المجتمع.

كما تجسد دور الجانب التشريعي في مثل هذه قضية بتسخير المرجعية الفقهية و البحث الميداني لأجل التحقيق فيما توفر من قرائن للوصول إلى الحقيقة وإقرار الحق والعدالة في المجتمع الأندلسي. واتضح أن المفتي على علو منزلته العلمية والفقهية، إلاّ أنه لم يكن ليستأثر برأيه ويستعجل في إلقاء الحكم بل كان يتريث في أخذ القرار القانوني؛ حيث كان يجمع بين يديه بكل القرائن؛ إذ يقوم بسبر أغوار النازلة، باحثًا ومقلبًا في حيثياتها، ومستشيرًا أهل الشورى ومعتمدًا على مرجعية السوابق المماثلة في قضاء السلف للعصور الماضية، متخذًا القياس مثل هذه القضية ليخلص إلى ترجيح في نهاية الأمر، غايته في ذلك الابتعاد عن الغلو والتقصير وهادفًا لأجل تحقيق العدالة. فالمتهم عنده يظل حبيسًا، وذلك من باب الحيطة ريثما يبث في أمر قضيته، ويستجلي معها الحقيقة. وهو في هذا يجمع بين حماية حق الدفاع وحماية المجتمع على حد السواء.

## النازلة الثانية: التدمية البيضاء.

تتلخص وقائع هذه النازلة والتي أرسل نصها كتابيًا الأمير أبو فارس عبد العزيز الحفصي[٢٦] إلى الفقيه القاضي أبو عبد الله الأبي التونسي[٢٧] عن هوشة وقعت بين جماعة من فارغنة ومزاتة[٢٨] وانكشف الجمع عن جرحى بين الفريقين، غير أنه بمرور بضعة الأيام طلب أحد رجال من مزاتة إلى العدول بسوسة وبتدمية على جماعة فارغنة، وليس به جرح ولا أثر ضرب حسبما ضمن ذلك شهود الرسم ثم مات من الغد.

ولقد كشفت أحداث هذه النازلة التي وقعت في بلاد المغرب الأدنى من القرن التاسع الهجري/ ١٥م عن مرحلة سياسية من التاريخ الحفصي اتسمت بموجة من العنف والنزاع القبلي، بين القبائل المنتشرة في ربوع البلاد؛ لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، والتي كثيرًا ما أدت إلى الاقتتال بين الأطراف، الأمر الذي استدعى إلى فرض سلطة الدولة لأجل التحكم في الوضع، وقد رسمت هذه النازلة صورة حول تدخل سلطة الأمير أبي فارس عبد العزيز الحفصي في الأوضاع العامة لبلاده لأجل فك الخلاف وإحقاق العدل بين المتخاصمين من قبيلتي فارغنة ومزاتة المنتشرتين في تلك المناطق الصحراوية[٢٩].

بينما تجسد التشريع القانوني في هذه النازلة أن أحاط المفتي بكل حيثيات القضية من معاينة الحالة بشكل دقيق كمعرفة حالة المدمي عليه قبل وقوع الحدث، وأن فئة المدمي ليست بالمبادرة بالقتال حتى تصح التدمية، وعليه يقام القصاص أو الدية، وقد استند القاضي في ذلك على المرجعية الفقهية المالكية المحلية كرأي الفقيه اللخمي المتوفى في سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، مما يوحي إلى شيوع مثل هذه الحوادث الجنائية في بلاد المغرب.

## ثانيًا- نوازل الضرب والجرح المفضي إلى الموت؛ أي القتل الخطأ:

### - النازلة الأولى: إذا جاوز المعلم الحد في الضرب فعليه القصاص.

يتلخص سؤال هذه النازلة الذي ألقي على الفقيه القابسي[٣٠]، وهو من علماء بلاد إفريقية للقرن الرابع الهجري/ ١٠م، عما إذا جاوز المؤدب على الضرب الأدب؟ وقد تجردت النازلة من القيمة التوثيقية، وبدت قانونية صرفة فالزمن والمكان غير محددين. ومع ذلك فهي تلقي نظرة عن الأسلوب التربوي الشائع في السياسة التعليمية لبلاد الغرب الإسلامي، والتي لم تختلف عن ما عهدته في العالم الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية.

فأجاب المفتي أن ضرب الصبي إنما هو بالدرة الرطبة المأمونة كيلا يؤثر أثر سوء ويتجنب ضرب الرأس والوجه، وقد استشهد برأي ابن سحنون القائل بالدية على العاقلة إذا فعل ما يجوز له. فإذا مات الصبي فالدية على العاقلة بقسامة وعليه الكفارة؛ لأن الفعل لم يقصد في ذاته، بينما إن ضربه باللوح أو بعصا فقتله فعليه القصاص، ولو حضره شاهدان ومات في مقامه فلا قسامة والدية على العاقلة. وضرب الصبي بالعصا واللوح، والمعلم فيه متعمد وليس له عذر إلاّ أنه غضب فتعدى فاستحق القود؛ أي القصاص، وهو مأخوذ بإقراره في ذلك بلا قسامة[٣١].

وهذا النوع من القضايا لا يشكل روحًا إجرامية؛ لانعدام القصد الجنائي فيها وهو أساس قيام العقاب، وإنما حدوثها ناتج عن انعدام الحذر والحيطة مما يترتب عنه وقوع الجريمة، والتي يعاقب عليها الشرع والقانون بالنظر إلى الفعل المادي في ذاته ونتيجته لا بالنظر إلى النية الجنائية[٣٢].

فالواضح من خلال جواب المفتي أن هذا النوع من القتل الخطأ كان يحقق فيه بدقة متأنية خوفًا من الوقوع في فيما يترتب عنه من المسؤولية الجنائية، وكعادة قضاة تلك المرحلة فهم لا يمانعون من الأخذ بما انتهى إليه السابقون في مثل هذه القضايا.

## - النازلة الثانية: في ضرب زوجة أدى إلى وفاتها.

على الرغم من عدم تحديد زمن النازلة إلاّ أنه أمكن تقريبه بمعرفة زمن المفتي في النازلة المعروضة، وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبي المشهور بابن الحاج[٣٣]، والذي عاش خلال القرن ٦هـ/١٢م، وتتخلص ظروف هذه القضية في أن امرأة تدعى-فاطمة بنت القاسم-(*) أشهدت على نفسها ضمن رسم أشهدت فيه بسلامة عقلها، وهي مضطجعة الفراش تشكو ألم ست جراحات في جسدها إحداها بمؤخر رأسها، واثنان منها بجنبها الأيسر تحت مرجع كتفها من الجهة المذكورة، والرابعة بظهرها مائلة إلى الجنب الأيسر، والخامسة برأس منكبها الأيمن والسادسة تحت إبطها من جهة اليسرى تجد منها ألم الموت.

وذكرت أن الجاني عليها هو زوجها -عبد السلام-(*) على وجه الاعتداء منه، وأشهدت ضمن عقد رسم أنه متى طرأ عليها حادث الموت، وقد شهد عليها بذلك، وعيّنت الجراحات وتحقق أنها لا يمكن أحد يفعلها بنفسه بتاريخ ٢٢ لذي الحجة ثم توفيت في ٢٦ من الشهر المذكور، وكتب رسم تضمن معاينة ميتة قبل ظهور برئها من الجراحات المدعى بها، وأنها المدمية المذكورة وأرخت وفاتها، ثم كتب رسم تضمن وفاتها والمحيط بميراثها ابنتها وزوجها المدعى عليه إن وجب له الميراث، وأخوها لأبيها، وتبين بعد وقوع هذه الجريمة أن الزوج هو في حالة فرار لا يعلم له مستقر، وكتب رسم آخر أن لأخيها وأبنائه حق المطالبة بدمها، لا يعلمون من عصبتها أقرب لها منهم. وفي هذه الصورة طالب الولاة بالقسامة، والبحث عن الجاني لتأخذ العدالة مجراها.

فكان جواب الفقيه ابن الحاج أن تدمية المرأة على زوجها آيلة إلى الضعف، ولا يقام عليه القود؛ لجواز ضربه لها مستشهدًا في ذلك بقول الله تعالى ﴿ وَٱضْرِبُوهُنَّ ﴾ (النساء: ٣٤)، وقد يأتي من الضرب ما يتصل بالموت فتسقط تدميتها؛ إذ قد يكون هذا الضرب مما أبيح له، إلاّ أن تكون قد صرحت بأن استعمل معها أداة القتل كالسيف أو الرمح أو سكين وبقي أثر الجرح شاهدًا على ذلك، وتبين للشهود أنه لا يمكن للإنسان أن يفعلها بمفرده. فتكون التدمية عاملة بحضرة المدعى عليه إن أمكن، وإن فرّ كما وصفت فهي عاملة أيضًا إذا عرف الشهود عليها، وثبت على المدعى عليه صفات اختص بها. فإذا ثبت التدمية والعقود الثلاثة المستنسخة بعده فعلى الولاة القسامة على صفة أيمان القسامة التالية: «لقد جرح فلان الموصوف في هذا العقد ويشيرون لعقد التدمية وليتنا فلانة المدمية عليه على سبيل الاعتداء أو العمد الذي فيه القصاص والجراحات الموصفة، ولقد ماتت منها». فإذا استكملوا حق لهم أخذ القصاص إن وافقت صفة العقد صفات المدعى عليه أو اعترف الزوج بجريمته بعد الإعذار إليه يسجن ويقيد بالحديد إلى حين ظهور براءته.

وأما ميراث المدعى عليه وهو بيت القصيد في هذه المسألة، فإن ثبت استحقاق دمه بما ذكر فلا ميراث له سواء أاقتصر منه أم عفي عنه، وفي هذه الحالة عليه ضرب مائة وسجن سنة أي التعزير،

وإن اتهم في كل هذا ولم يتوجه عليه القصاص فله الميراث بعد أن يحلف خمسين يمينًا للتهمة فإن أبى سجن حتى يحلف[٣٤].

أماطت هذه النازلة اللثام عن ظاهرة تقييد الحوادث ضمن عقود، وهذا دليل على الوعي القانوني بأهمية هذا الإجراء المادي لضمان الحقوق؛ إذ صدر عن هذا الحدث ثلاثة منها تضمن العقد الأول شهادة ضرب الزوج زوجته وإصابتها بجروح، والثاني قيد به تاريخ الوفاة ومستحقي الميراث، بينما سجل في آخرهم أسماء ولاة الدم.

وقد عبرت هذه النازلة عن جو العلاقات الزوجية، والتي بدت مشحونة بالتنافر والتوتر الذي أدى إلى ارتكاب جريمة الجرح المفضي إلى الموت. وعلى الرغم من أن النازلة لم تتناول أسباب وراء ارتكاب هذه الجريمة بحكم خصية الخطاب النوازلي إلاّ أننا لا نستبعد أن تكون وراء مثل هذه التصرفات الأمور النفسية أو المشاكل الأخلاقية التي تترتب عنها الخيانة، غير أن الأسباب المادية غالبًا ما كانت تتصدر تلك النزعات والمناوشات التي تقع بين الزوجين[٣٥].

وفي مثل حال هذه المرأة تبدو أنها ميسورة الحال وارتكزت النازلة حول من يرثها شرعًا بعد أن اتهم الزوج في مقتلها. أزاحت النازلة الستار عن صورة قاتمة للحياة الزوجية والتي ذهبت ضحيتها الزوجة، بسب الضرب العنيف، في حين غيب هذا المظهر من نصوص المصادر التاريخية.

## ثالثًا- جناية السرقة:

### - النازلة الأولى من عرف بالسرقة سجن مؤبدًا، والسارق المقاتل حكمه المحارب.

ورد سؤال النازلة على الفقيه سيدي قاسم العقباني[٣٦] عن مسألة تظهر من جوابه عن من عرف بالسرقة سجن مؤبدًا، والسارق المقاتل حكمه حكم المحارب.

فكان جواب هذا الفقيه إن ثبت ما يوجب عليهم القتل من إقرار أو تدمية وقسامة أو من كونهم أهل حرابة أخذوا الأموال وقتلوا أو جرحوا عليها، فقد وقع القتل موقعه، وكون القاضي لم يستشر قاضي الجماعة ليس بالذي يوجب عليه حكمًا، أن ذلك وإن كان يطلب من قضاة الكور فليس بشرط في إنفاذ الحكم، لكن لو أقر القاضي بجور وثبت أنه قتلهم بغير حق فإنه يقاد منه. وأضيف سؤال آخر حول ما حكم القاضي إن هو أخطأ في الحكم بالقتل في حق السارق[٣٧].

وقد أجاب عنه الفقيه والقاضي أبو عبد سيدي محمد بن ذافال[٣٨] فقال: لا يجوز للقاضي أن يحكم على المحكوم عليه إلاّ بعد استيفاء الموجبات كلها من الإعذار وغيره. والسارق الذي إن فطن به فرّ ولا يقاتل لا يجوز قتله، أما في حالة شهرته بالسرقة فقد يسجن حتى الموت، وإن كان يدخل إلى المنزل بالعصا أو الحديد بحيث لو فطن به صاحب المنزل قاتله فحكمه حكم المحارب، وفي إقراره بعد ضرب القاضي له خلاف، ومن لم يقتل فلا سبيل إلى قتله إلاّ أن يعين القاتل، والقاضي إن أخطأ في الحكم وجبت الدية على عاقلته، وقيل لا شيء عليه إلاّ أن يتعمد الجور[٣٩].

تناولت هذه النازلة والتي لم يحدد إطارها التاريخي عن انتشار ظاهرة السرقة، غير أنه لا يستبعد حدوثها في بلاد المغرب الأوسط بحكم من أفتى حولها؛ نظرًا لشيوع مثل هذه الجنايات في كل الزمان ومكان. وقد ركزت هذه النازلة على القيمة الشرعية والقانونية للحدث، كضرورة الاستشارة والأخذ برأي من هم أعلى درجة في الاختصاص

كقاضي الجماعة وقضاة الكور، وكان الغرض الأساس هو الإنصاف وإحقاق العدل الاجتماعي.

وتبين أن المفتيين ركزا على عدم التعجيل في إلقاء الحكم على السارق دون دراسة حيثيات المسألة كالحاجة والعوز، مما يوحي أن ظروف المجتمع خلال هذه المرحلة التاريخية للمغرب الأوسط شهدت نوعًا من الاضطرابات والقلاقل الناتج عن ضعف السلطة المركزية والمتمثلة في بني زيان، وصراعاتها المحلية، إلى جانب تحرش القوى الخارجية عليها من الشرق والغرب على حد السواء. مما عكس وضعًا مترد بدت آثاره واضحة في دنو مستوى الحياة المعيشية للساكنة، وعليه، لم يتعجل العلماء في إقرار عقوبة السرقة على مرتكبيها، كما عظم أمر إصدار الحكم الخاطئ في حق المتهم بالسرقة.

**- النازلة الثانية: في ذمي يسرق أولاد المسلمين.**

تتلخص أحداث هذه القضية، والتي جرت في زمن حكم الأمير أبي يحيى الحفصي بإفريقية عن جناية اختطاف الأطفال وبيعهم من الحربين، والأخطر ما في الأمر أنها صدرت عن عنصر من أهل الذمة في حق أولاد المسلمين من المغاربة. وعليه سئل القاضيان على الجماعة والأنكحة أبو علي بن قداح[١٠] وأبو عبد الله بن عبد السلام[١١]، عن الحكم الشرعي حول هذه الجريمة.

وقد أجاب أبو علي بأن يقتل بالسيف، بينما رأى ابن عبد السلام بأن يصلب ويقتل، ومحتجًا في ذلك بصلب الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان للمتنبئ الحارث[١٢] بعد طعنه بالحربة، غير أن تلميذهما ابن عرفة[١٣] رأى أن حجة الفقيه ابن عبد السلام تحتاج إلى تمحيص لخطورة هذا الفعل، وإنما حكم القاضيان فيه بالقتل غير أن الونشريسي ناقل هذه النازلة أبدى رأيه للمسألة في قوله: إنما في سرقة الصغير القطع؛ لأنه بفعله ذلك ناقض للعهد مع عظم مفسدة فعله بما ينشأ عنه من تملك الحر وتنصره، وأن الحق كان أن يخير الإمام فيه بالخمسة للأسير الكافر وليس الصلب منها.

لقد كشفت هذه النازلة عن جوانب تاريخية واجتماعية تتعلق الأولى بتعايش العنصر الذمي داخل المجتمع المغربي خلال مرحلة العصر الوسيط، وبالتحديد القرن السابع الهجري/١٣م من جهة، وبالموقف الشديد للفقهاء والعلماء من تصرفات هؤلاء الذميين وبخاصة تلك التي تخل بأصول الشريعة الإسلامية بوصفهم أهل عهد من جهة أخرى.

وتجسدت صورة النازلة بتأصيلها إلى العهود سابقة من تاريخ المسلمين، وكان الحكم فيها صارمًا ومتشددًا، فاتفق الجميع على الإدانة غير أنهم اختلفوا في نوع العقوبة ما بين القتل والصلب مستندين في ذلك على المرجعية التاريخية في الحالة المماثلة من قضاء السلف وعلى القاعدة الفقهية التطبيقية.

**رابعًا- قضايا تهديد النظام العام واستقراره:**

**- النازلة الأولى: فتوى ابن عرفة بقتل بني عامر وغيرهم من القطاع.**

تقدم الإمام أبو العباس أحمد[١٤] من بلاد المغرب الأوسط في سنة ٧٩٦هـ/١٣٩٣م بسؤال مكتوب إلى شيخه الفقيه والإمام أبي عبد الله ابن عرفة في استشارة حول جواز الفتوى في قتل عرب الديالم وسعيد ورياح وسويد وبني عامر عرب المغرب الأوسط[١٥].

ونص السؤال اقتبسنا منه بعض الفقرات بتصرف في الأسلوب، وهو كالآتي: «جواب سيدنا أمتع الله بكم عن مسألة جماعة من مغربنا - بلاد المغرب الأوسط- تزيد عن عشرة آلاف ما بين فارس وراجل مهمتهم شن الغارات وقطع السبل على الضعفاء من الناس وسفك دمائهم ونهب أموالهم بغير حق والتعدي على الحرمات من النساء أبكارًا وثيبًا قهرًا وغلبة، وهم غير مبالين بقوانين السلطة الحاكمة، بل كثيرًا ما يدارون جرائمهم بالعطايا إليها وبالتالي لا تنالهم أحكامها، ولهذه الأسباب كلها أعلنا الجهاد ضدهم وحققنا فوزًا عليهم بينما هنالك من عارضنا في هذا الموقف من أهل العلم في بلادنا، وسألون التوقف عن ذلك غير أننا استظهرنا عليهم بنصوص من أهل المذهب كالإمام مالك، ابن قاسم وأشهب والباجي وسحنون وعليه، نود جوابًا شافيًا في القضية؛ إذ ليس في مغربنا من يستفتي ولا من يعول عليه غيركم»[١٦].

فكان جواب الفقيه والمفتي التونسي ابن عرفة أن جميع ما ذكر من قتال هؤلاء وجهادهم واستباحة أموالهم واتباعهم في هروبهم والإجهاز عليهم صحيح؛ لأن هؤلاء بغاة على ما وصفوا به مستندًا في ذلك على القاعدة العملية للصحابة في مواجهة أعمال الشغب[١٧].

وكذا وجهت هذه المسألة إلى الفقيه والقاضي أبو المهدي سيدي عيسى بن أحمد بن محمد الغبريني[١٨]، وقد أجملنا جوابه في أن أعدّ تصرف هؤلاء الأعراب حرابة وتعد على حقوق الجماعة، ما أفتي حولهم حق وصواب مستندًا في ذلك عل السنة الشريفة ورأي الصحابة، وكذا ما ذهب إليه ابن رشد في مثل هذه القضايا.

أفصح هذا الخطاب النوازلي، والذي دوّن كتابيًا وقيد تاريخ المراسلة إلى المرسل إليه مما أضفى عليه قيمة تاريخية، كما صور بدقة شديدة الأوضاع المضطربة وحالة اللا آمن من تاريخ بلاد المغرب الأوسط، والذي شهدت فيه المنطقة استفحال ظاهرة النهب والقتل والغصب والاعتداء على الشرف والمال، والتدني المستوى الثقافي مما استدعى الأمر إلى البحث عن ترخيص شرعي من خارج البلاد لمقاتلة هؤلاء الجناة في حق المجتمع المدني.

وقد جرت العادة في مثل هذه القضايا التي تخص المجتمع بكامله الحزم في دراسة الحالة وعرضها على أهل العلم والفتوى والخروج بقرار شرعي مستندًا على المرجعية الفقهية لسلف الصالح.

## -النازلة الثانية: فتوى أحد فقهاء المغرب في ابن تومرت وشيعته.

وسأل فقيه تازي ومفتيها الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبد المؤمن[١٩] عن طائفة جزنائية من أخماس تازي، دعت بالمذهب التومرتي، ونص السؤال من أوله إلى آخره: الحمد لله. سيدي رضي الله عنكم جوابكم في قوم فارقوا الجماعة ويكفرون المسلمين ولا يأكلون ذبائحهم ولا يصلون خلفهم ويقولون من لم يؤمن بالمهدي ابن تومرت[٢٠]. فهو كافر ويفضلونه على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويقولون من لم يعلم اثني عشر بابًا من التوحيد فهو كافر، وينقضون الوضوء بلمس ذوات المحارم، ويقولون من حلق ما تحت اللحية فهو مجوسي. بينوا لنا الرد عليهم في ذلك وما يلزمهم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فكان جواب الفقيه أبو عبد الله بن عبد المؤمن، والذي اقتبسنا بعض الفقرات منه كالآتي: «وهؤلاء القوم الذين ذكرتم حرفوا ما أخبر به رسول الله

صلى الله عليه وسلم. وقد قال عليه السلام: (من كذب علي متعمدًا فيتبوأ مقعده من النار). وجعلوا مكان المهدي حفيد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن تومرت، فيقال لهم ناشدناكم الله هل المهدي بن تومرت بويع بين الركن والمقام؟... ثم يقال لهم ناشدناكم الله هل ابن تومرت ذكر اسم أبيه على اسم النبي صلى الله عليه وسلم؟ فالفرق بينهما من الوجوه التي ذكرناها أن المهدي المعلوم حفيد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة، وابن تومرت ليس كذلك؛ والمهدي المعلوم يبايع بين الركن والمقام، وابن تومرت ليس كذلك، بل لم يكن إمامًا وإنما كان الإمام عبد المؤمن بن علي؛ وأيضًا فإن المهدي المعلوم يملك العرب، وابن تومرت ليس كذلك؛ وأيضًا فإن المهدي يملأ الأرض قسطًا وعدلاً فتكون إمامته على جميع الأقاليم كما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وابن تومرت إنما كان بأرض المغرب؛...والمهدي المعلوم خلقه كخلق النبي صلى الله عليه وسلم من عترته، وابن تومرت ليس كذلك؛ والمهدي المعلوم يأتيه أبدال الشام وأهل العراق، وابن تومرت لم يكن له شيء من ذلك، وخلافة المهدي المعلوم قريبة من نزول عيسى عليه السلام. وقد ذكر الطبري عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال إنما يكون المهدي المعلوم بعد السبعمائة سنة حين سئل عنه، وأما تفضيلهم إياه على الصحابة فهو كفر صراح؛ لأنه قد انعقد الإجماع من المسلمين على أن أفضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين. فهؤلاء خرقوا الإجماع، ومن خرق الإجماع فهو كافر يستتاب فإن تاب وإلاّ قتل[51].

إن ظاهرة انتحال المذاهب من دون المذهب المالكي في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرن التاسع الهجري/ ١٥م وبخاصة تلك التي تنم عن تعصب وتحيز يمس أمن واستقرار المجتمع كانت تحارب ويقضى على شأفة عناصرها؛ نظرًا لنتائجها الوخيمة. فهذه النازلة أفصحت عن جوانب اجتماعية مهمة تخص مرحلة تاريخية للمغرب الأقصى كانتشار البدع والدجل من الأفكار الهدامة لقيم المجتمع القائم على وحدة العقيدة والمذهب، وكان قرار القضاء فيها صريحًا وصارمًا؛ لأن هؤلاء خالفوا الجماعة بكفرهم ومن ثمّ يحق فيهم القتل إن لم يأخذوا بالتوبة.

## ٢- الخلاصة

كشفت هذه النوازل عن الخصوصية السوسيو- ثقافية لمجتمع الغرب الإسلامي من خلال سياقاتها المعروضة، والتي اتسمت بسياق تاريخي متميز؛ لأن في غالب هذا النوع من النوازل ينعدم التعبير التاريخي للنازلة، غير أنها تحتفظ بموقف النخب العالمة ومواقفها من قضايا مجتمعها، مما جعلها مادة صالحة بامتياز لدراسة الإنتاج الفكري لزمنها.

وتبين أن غالبية النوازل الجنائية، والتي طرحت على القضاة أو من ينوب عنهم قد استعين فيها باستشارة عدد من معاوني من الفقهاء أو من أصحاب الفتيا. فسجلت فتواهم كتابة في اتفاقهم واختلافهم في بعض المواقف والآراء، مما يجعلها مادة صالحة للتدوين التاريخي، وهي على قلتها تلقي نظرة على دور القضاء في متابعة المجرمين والحاق بهم مسؤولية الفعل كالقصاص والدية والحد والتعزير، بغرض معالجة الجريمة بكل أنواعها وإرساء العدل والأمان في مجتمع الغرب الإسلامي. ولا غرو أن فحص الفتاوى التي اعتمدنا نصوصها تنم عن الاطلاع الواسع على

المدونات الفقهية المالكية على وجه التحديد، والإدراك العميق لمختلف الأحكام القضائية مما ينهض الحجة والمصداقية في الفتوى خلال تلك المرحلة التاريخية.

## الحواشي

١- إبراهيم القادري بوتشيش، النوازل الفقهية وكتب المناقب والعقود العدلية: مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي، ق ٥-٦ هـ - ١٢-١٢ م، مجلة التاريخ العربي، الرباط، المجلد ٧، العدد ٢٢، السنة ٢٠٠٢م، ٢٤٧ - ٢٧٢، عبد الحي العمروي، عبد الكريم مراد، نوازل الشفعة وفقًا للمذهب المالكي وما جرى العمل في المغرب، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٢١.

٢ - القاضي عياض وولده محمد: مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، تحقيق، محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص٩، محمد منصور ومحمد المغراوي: التاريخ وأدب النوازل دراسات تاريخية مهداة للفقيد محمد زنيبر أنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي تنسيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٩٥م.

٣- محمد مزين، حصيلة استعمال كتب النوازل الفقهية في الكتابة التاريخية المغربية، ص٧٢-٩٠.

٤- أبو الأصبغ ابن سهل، ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، تحقيق، يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦٠٠.

٥- البرزلي، فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق، محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٦، ص٥٦.

٦- أبو زكرياء يحيى المغيلي المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تحقيق حساني مختار، نشر مخبر المخطوطات قسم علم المكتبات كلية العوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م، ج٢، ٢٥٠.

٧- أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق، جماعة من الفقهاء بإشراف، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٢٦٧.

٨- ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، وضع الفهارس، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩، ج١٤، ٢٢٧-٢٢٨، المازوني، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٦.

٩- عبد الرحمن بن أحمد بن بقي بن مخلد، من أهل قرطبة سمع من أبيه ومن ابن لبابة واسلم ابن عبد العزيز وقاسم بن الأصبغ وغيرهم،..وكان ضابطا لما كتب وثقة فيما روى فصيح اللسان بليغ المنطق وقور المجلس سمع منه الناس كثيرًا، توفي في سنة٣٦٦هـ. ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦، ص٢٤٢، أبو حسن النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، تحقيق، صلاح الدين الهواري المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٧٨.

١٠- الونشريسي، المصدر السابق، ج٢، ص٢١٥-٢١٦، وقد أورد القاضي عياض امتناع الفقيه محمد بن محمد المشهور باللؤلؤي القرطبي عن الفتوى بالتدمية، وكان إمامًا في الفقه المالكي متقدما في الفتيا ولم يزل مشاورا إلى أن توفي ٣٥٠هـ. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق، أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج٢، ٤١٤-٤١٨.

١١- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣ ص١٨٩، محمد فوزي فيض الله، الفقه الإسلامي، نشر وطبع كلية الشريعة جامعة دمشق، ط٢، ١٩٧٨م، ص٤٨٤ - ٤٨٥.

١٢-. أحمد فتحي بهنسي، المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط٤، ١٩٨٨م، ص١٣٩.

١٣- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

١٤- تحريم القتل من القرآن: قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ (الإسراء: ٣٣) وفي آيات عديدة على سبيل الذكر لا الحصر في الفرقان: ٦٨، وفي الإسراء: ٣١، وفي الأنعام: ١٥١، وفي المائدة ٣٢، وذكرت فيه أيضًا عقوبة في قوله: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ

هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ المائدة: ٤٥. وكذا ورود النص الصريح حول القصاص في السورة البقرة: ١٧٨، ١٧٩. كما وردت عدة أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم تحرم قتل النفس بدون حق.

١٥- هو الأديب أبو مروان عبد الملك بن زياد الله ابن مضر التميمي الطبني من بيت اشتهر بالشعر وعرف بعلو كعبه في قرض هذا اللون من الأدب واشتهر بالحديث والرواية رحل إلى المشرق في رحلة علمية زار فيها مصر والحجاز غير أنه قتل في سنة ٤٥٧هـ/١٠٦٥م وقد نقل ابن بسام الشنتيري نص الرواية عن ابن حيان القرطبي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق، سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨، ج١، ص ٢٣٦- أبو القاسم الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، موفم للنشر، الجزائر ١٩٩١، ج٢، ٦٢-٦٨.

١٦- هو أبو الوليد محمد بن أبي الحزم جهور ولي أمر الوزارة في قرطبة سنة ٤٣٥هـ/ ١٠٤٢م إلى حين تم خلعه من قبل ابن مرتين قائد المعتضد ابن عباد في سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م، ونفيه مع أهله إلى جزيرة شلطيش، ينظر ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، م١٩٨٣، ج٢، ص ٢٢٢-٢٢٤.

١٧- وهو أبو بكر محمد بن هشام بن محمد بن عثمان بن عبد الله بن سلمة بن عباد بن يونس القيسي المعروف بابن المصحفي القرطبي وهو حفيد لأخي جعفر بن عثمان المصحفي كان متحققا بالأدب ولد سنة ٣٩٢هـ/١٠٠٢م وتوفي سنة ٤٨١هـ/١٠٨٨م، ابن بشكوال،كتاب الصلة، تحقيق، صلاح الدين الهواري، المكتبة المصرية، بيروت، ٢٠٠٣، رقم الترجمة١٢٢٤، ٤٣٥-٤٣٦، ابن الأبار، التكملة، لكتاب الصلة، ضبط وتعليق، جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت،رقم الترجمة ٤٠٢، ص ٢٥٩، أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي، وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى، تحقيق، محمد عبد الوهاب، المركز العربي للدول للإعلام، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦٤، هامش رقم ١.

١٨- هو الفقيه محمد بن عتاب بن محسن ويكنى بأبي عبد الله من أهل قرطبة وكان المعول عليه في الشورى والفتوى في قرطبة، وقد رفض تولي منصب القضاء في كذا مناسبة تورعا منه يراجع ترجمته عند ابن بشكوال، المصدر السابق، رقم الترجمة ١١٩٧، القاضي عياض، المصدر السابق، ج٢، ٨١٠-٨١٢.

١٩- القسامة: كانت في الجاهلية وأقرها الشرع في الإسلام، ومصدرها الكتاب والسنة والإجماع، وهي الاصطلاح الفقهي أيمان مكررة يحلف بها المتهم في دعوى القتل لنفي القتل عنه أو أولياء القتيل لإثبات القتل على المتهم، ابن زيد القيرواني، المصدر السابق، ج١٤، ص١٢٧،١٢٥، البرزلي، المصدر السابق، ج٦ ص٥٨،٦٢،٦٥، فوزي فيض الله، الفقه الإسلامي، ص٥١٨ أحمد فتحي بهنسي، الجرائم في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة، دار الشروق، بيروت، ط٤،١٩٨١م، ص٣٢٨.

٢٠- أبو بكر محمد بن يبقى بن زرب هو قاضي الجماعة كان في أول الدولة العامرية ولد سنة ٣١٩هـ/٩١٢م اعتنى بطلب لأصحاب ابن مسرة والكشف عنه وتوفي سنة٣٨١هـ/٩٩١م يراجع القاضي عياض، المصدر السابق، ج٢١٦، النباهي، المصدر السابق،ص٩١.

٢١- شبه الدلالة على حدث بين الأحداث ولا يكون بينة تامة فهو ليس بالقوي ولا القاطع،البرزلي، المصدر السابق، ج٦، ٦٢.

٢٢- هو أبو عمر أحمد بن عيسى بن هلال يعرف بابن قطان من أهل قرطبة؛ حيث ولد بها ٣٩٠هـ/١٠٠٠م وكان زعيم المفتيين توفي سنة ٤٦٠هـ/١٠٦٧م ابن بشكوال، المصدر السابق، ج١، ترجمة رقم ١٢٠، ص ٦٧، القاضي عياض، المصدر السابق، ج٢، ص٨١٢.

٢٣- هو عبيد الله بن محمد بن مالك يكنى أبا مروان كان حافظا لمسائل والحديث له مختصر في الفقه،ولد سنة ٣٦٥هـ،وتوفي ٤٤٤هـ، الصلة، رقم ٦٧٠، ص٢٥٠، القاضي عياض، المصدر السابق،ج٢، ص٨١٢.

٢٤- ابن سهل، المصدر السابق،ص٧٠٢-٧٠٤،وقد نقل النازلة نفسها البرزلي، المصدر السابق، ج٦، ص٦٩ -٧٠.

٢٥- يراجع المصادر التاريخية التي اهتمت بدراسة مرحلة حكم ملوك الطوائف لبلاد الأندلس، ابن بسام،المصدر السابق،ج١، ٢٩٩-٥٩٢ ابن عذاري، المصدر السابق، ج٢،ص١٥٥-٢١٤، لسان الدين ابن خطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، تحقيق سيد كسراوي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، ج٢، ١٢١-٢١٥.

٢٦- هو الأمير أبو فارس عبد العزيز بويع بعد وفاة أبيه وقام بالأمر أتم قيام ورتب الأحوال وأعطى الأموال وأصلح البلاد وقمع أهل الفساد وكان موقرا بالعلماء وأقام العدل

في جميع ربوع بلده واستطاع أن يخضع قبائل العرب التي عاثت فسادًا في العهود السالفة. توفي سنة ٨٢٧هـ. ابن أبي الدينار، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس. تحقيق محمد الشمام. المكتبة العتيقة، تونس. ١٩٦٧م.

٢٧- أبوعبد الله محمد بن خليفة بن عمر التونسي الوشتاني المشهور بالأُبّي ٨٢٧هـ/ ١٤٢٣م. نسبة إلى مدينة أبة. محدث فقيه حافظ مفسر ناظم تولى قضاء الجزيرة. وتلقى العلم عن ابن عرفة، وكان من ملازميه. اشتهر بالمهارة والتقدم في العلوم والفنون. كما عُرف بالتحقيق والتدقيق. من تلاميذه: عمر القلشاني وأبو القاسم ابن ناجي والثعالبي والمجدولي وغيرهم كثير. من كتبه: شرح المدونة؛ إكمال الإكمال في شرح صحيح مسلم، جمع فيه بين شروح المازري وعياض والقرطبي والنووي؛ ومن كتبه أيضًا تفسير القرآن. بدر الدين القرافي. توشيح الديباج وحلية الابتهاج. تحقيق. علي عمر. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة. ٢٠٠٤. ص١٨٩. ابن القاضي المكناسي. درة الحجال في غرة أسماء الرجال. تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت. ٢٠٠٢م. ص٢٧٥. أحمد بن ضياف. إتحاف أهل الزمان. الدار التونسية للنشر. تونس. ١٩٧٦م. ص٢٢٣

٢٨- مزاتة قبيلة كانت تقيم في ودان وحول خليج سرت الكبير، ولعلها اندمجت البقية منهم في سكان الواحات وخصوصًا سوكنة (هنالك من يقول بأنهم امتزجوا وانصهروا بقبيلة هوارة) اعتنقت الإسلام ثم ارتدت ثم دخلت فيه مجددًا وحسن إسلامها. يراجع مصادر الأنساب والجغرافية العربية. وكتب التاريخ العام حول أصول وتاريخ هذه القبيلة.

٢٩- الونشريسي. المصدر السابق. ج٢ ص٢٩١.

٣٠- القابسي كان من علماء القيروان توفي سنة (٣٣٧ هـ/٩٤٨م) الدباغ. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. تحقيق محمد ماضور. المكتبة العتيقة. تونس. مكتبة الخانجي. القاهرة. ١٩٧٨. ج٣. ص٤١-٤٤. المالكي رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم ونساكهم. تحقيق. بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي. ج١. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ط٢. ١٩٩٤. ج ٢. ص٢٦١.

٣١- الونشريسي. المصدر السابق. ج٢ ص ٢٦٩.

٣٢ – أحمد فتحي البهنسي. المرجع السابق. ص ٢١٦-٢١٧.

٣٣- ابن الحاج كان من أهل العلم والفتوى. وعرف بعلو كعبه في مجال القضاء والإفتاء وكثيرًا ما استند إلى فتاويه مؤلفي كتب النوازل مثل أبو القاسم البرزلي. وأبو يحيى الونشريسي. وقد أشاد أصحاب كتب تراجم والسير بمكانته العلمية وقد سماه تلميذه القاضي عياض بالشهيد؛ إذ طعن بالسكين في المسجد في سنة ٥٢٩هـ. وهذا في ظل الاضطرابات التي حلت بالغرب الإسلامي. القاضي عياض. الغنية. دار الغرب الإسلامي. بيروت. ١٩٨٢. ص٤٧.

*- ثم تعرف عن اسمي الزوج والزوجة من خلال مخطوط ابن الحاج وذلك نقلا عن دراسة باحث إبراهيم القادري بوتشيش حول المغرب والأندلس في عصري المرابطين. ط٢. منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية. تطوان. ٢٠٠٤. ص١٨٠.

٣٤- البرزلي. المصدر السابق. ج٦. ٩٢-٩٣-٩٤.

٣٥- ابراهيم القادري بوتشيش. المرجع السابق. ص ٣٧-٤٢.

٣٦- أبو قاسم ابن سعيد بن محمد العقباني. من علماء تلمسان اشتهر بغزارة علمه وتفوقه بشهادة جل من عاصره حتى عرف بشيخ الإسلام عند المازوني وعكف على تعليم العلوم فأفاد خلقًا كثيرًا وتوفي في سنة ٨٥٤هـ. القرافي. المصدر السابق. ص ١٥٢-١٥٣. ابن مريم البستان في ذكر الأولياء العلماء. الديوان الجامعية. الجزائر. ١٤٨-١٤٩.

٣٧- المازوني. الدرر المكنونة. ج٢ص٢٥٦. وقد نقلها الونشريسي. المصدر السابق. ج٢. ٢٨٦.

٣٨- أحمد بن محمد بن زاغال الجزائري. من علماء المائة التاسعة للمغرب الأوسط. ومن طبقة قاسم العقباني أي معاصرًا له نقل نوازله المازوني والونشريسي. أبو القاسم الحفناوي. تعريف الخلف برجال السلف. ج١. ص٢٢٦.

٣٩- المازوني. المصدر السابق. ج٢. ص٢٥٦. وقد نقلها الونشريسي. المصدر السابق. ج٢. ٢٨٦.

٤٠- أبو حفص عمر بن علي بن قداح الهواري التونسي الفقيه الحافظ لمذهب مالك المشارك في الأصول وغيره تولى قضاء الأنكحة في كرتين وعليه مدار الفتوى أخذ عن أبي الدنيا وغيره وعنه ابن عرفة وغيره له رسائل قيدت عنه مشهورة تولى قضاء الجماعة بعد ابن الرفيع وتوفي سنة ٧٣٤هـ/ ١٣٣٣م وتولى قضاء الجماعة بعده. يراجع: ابن عبد السلام. ابن مخلوف. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. تحقيق. عبد المجيد الخيالي. دار الكتب العلمية. بيروت. ٢٠٠٣م. ج١. ص ٢٩٧ رقم الترجمة ٧٥٣.

٤١- أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري التونسي ولد

مقالات

سنة ٦٧٦هـ. قاضي الجماعة بها. الشيخ الفقيه القوّال بالحق الحافظ المتبحر في العلوم النقلية والعقلية، والعمدة المحقق المؤلف المدقق وأدرك جماعة من الشيوخ كالمعمر أبي عبد الله بن هارون وابن جماعة تخرج بين يديه جماعة منهم القاضي ابن حيدرة وابن عرفة وخالد البلوي تولى التدريس والفتوى وكانت ولايته القضاء سنة ٧٣٤هـ. له شرح على مختصر ابن الحاجب الفرعي توفي سنة ٧٤٩هـ/بالطاعون الجارف. أحمد بابا التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق، محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الرباط، ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٩، ابن قنفد القسنطيني، الوفيات، تحقيق، عادل نويهض، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١، ص٢٥٤، ابن مخلوف، المصدر السابق، ج١، ٢٠١.

٤٢- ورد ذكر هذه الحادثة في كتاب تلبيس إبليس، ٢٦٢-٢٦٥.

٤٣- ابن عرفة محمد بن محمد الورغمي من طبقة المائة الثامنة هو العلامة المقرئ الفروعي الأصولي البياني المنطقي روى عن شيخه القاضي عبد السلام وعن الآبلي والزبيدي، فمن رأيه تصدر الولايات وبإشارته تعين الشهود للشهادات، اقتصر بالإمامة والخطابة بجامع الزيتونة وانقطع للإشتغال بالعلم والتصدر لتجويد القراءات، ابن فرحون، المصدر السابق، ص ٤١٩-٤٢٠، أحمد التنبكتي، المصدر السابق، ص٩٩، القرافي، المصدر السابق، ص ٣٢٩.

٤٤- لم ترد حول هذا العلم ترجمة مفصلة وبالأخص ما تعلق منها بتاريخ الميلاد والوفاة، فهو أحد تلامذة ابن عرفة له شرح على عقيدة الضرير في العقائد نقل عنه الونشريسي في المعيار، ابن مريم، المصدر السابق، ص ٥٢.

٤٥- هذه مجموعة القبائل الهلالية التي استقرت بالمغرب الأوسط، يراجع تفاصيل أخبارها عند عبد الرحمن ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٢- ٤٨.

٤٦- الونشريسي، ج٢، ص ٤٣٥.

٤٧- المصدر نفسه، ٤٣٦.

٤٨- عيسى بن أحمد بن محمد بن محمد الغبريني، أبو مهدي التونسي قاضي تونس وعالمها تولى منصب قاضي الجماعة توفي في سنة ٨١٥هـ. أحمد بابا التنبكتي، المصدر السابق، ج١، ٢١٨، القرافي، المصدر السابق، ص ١٢٢.

٤٩- محمد بن عبد المؤمن من فقهاء مدينة فاس من طبقة موسى العبدوسي، نقل عنه الونشريسي في المعيار، ابن القاضي المكناسي، جذوة الإقتباس في ذكر من حل من الإعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٢م، ص٣٢٨.

٥٠- هو الزعيم الروحي للموحدين حامت حول شخصيته الكثير من الإشكاليات التاريخية وضع مذهبا مزج فيه أفكار المذاهب والفرق الإسلامية الرائجة، يراجع تفاصيل سيرة هذا الداعية عند: البيدق، أخبار ابن تومرت، ابن أبي زرع، الروض القرطاس، ابن القطان، نظم الجمان، المراكشي، المعجب في أخبار مراكش، وغيرها مما ألف حول تاريخ دولة الموحدين من المؤرخين القدامى والمحدثين.

٥١- الونشريسي، ج٢، ٤٥٣.

## المصادر والمراجع


١- القرآن الكريم

٢- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣م.

٣- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، لسان الدين ابن خطيب السلماني، تحقيق سيد كسراوي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

٤- اتحاف أهل الزمان، أحمد بن ضياف، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٦م.

٥- البستان في ذكر الأولياء العلماء، ابن مريم المديوني التلمساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢م.

٦- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م.

٧- تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي، تحقيق، صلاح الدين الهواري، المكتبة المصرية، بيروت، ٢٠٠٦م.

٨- تاريخ قضاة الأندلس، أو كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، أبو حسن النباهي تحقيق، صلاح الدين الهواري المكتبة المصرية، بيروت، ٢٠٠٦.

٩- تاريخ المغرب والأندلس في عصري المرابطين والموحدين إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط٢، ٢٠٠٤م.

١٠- التاريخ وأدب النوازل دراسات تاريخية مهداة للفقيد


الجناية في مجتمع الغرب الإسلامي من خلال كتب النوازل

محمد زنيبر أنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، محمد منصور ومحمد المغراوي، تنسيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، ١٩٩٥م.

١١- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، تحقيق، أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

١٢- تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم الحفناوي، موفم للنشر، الجزائر ١٩٩١م.

١٣- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، بدر الدين القرافي، تحقيق، علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٤- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، ابن القاضي المكناسي، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ١٩٧٣م.

١٥- الجرائم في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة، أحمد فتحي بهنسي دار الشروق، بيروت، ط١٩٨١،٤م.

١٦- درة الحجال في غرة أسماء الرجال، ابن القاضي المكناسي، تحقيق، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٧- الدرر المكنونة في نوازل مازونة، أبو زكرياء يحيى المغيلي المازوني، تحقيق حساني مختار، نشر مخبر المخطوطات قسم علم المكتبات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر، ٢٠٠٤م.

١٨- ديوان الأحكام الكبرى أو الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام، أبو الأصبغ ابن سهل، تحقيق، يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٩- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتيري، تحقيق، سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨ م.

٢٠- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم، المالكي، تحقيق، بشير البكوش ومحمد العروسي المطوي، ج١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٤ م.

٢١- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ابن عبد السلام، ابن مخلوف تحقيق،عبد المجيد الخيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢.

٢٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر، عبد الرحمن ابن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩ م.

٢٣- الغنية، القاضي عياض، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢ م.

٢٤- فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، البرزلي، تحقيق، محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢ م.

٢٥- كتاب الصلة، ابن بشكوال، تحقيق، صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣ م.

٢٦- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج،تحقيق، أحمد بابا التنبكتي، محمد مطيع، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الرباط، ٢٠٠٠ م.

٢٧- المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ابن أبي الدينار، تحقيق محمد الشمام، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧ م.

٢٨- مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، القاضي عياض وولده محمد، تحقيق، محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م.

٢٩- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، الدباغ، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨ م.

٣٠- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد ابن يحيى الونشريسي، تحقيق، جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠ م.

٣١- النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، ابن أبي زيد القيرواني، وضع الفهارس، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩ م.

٣٢- النوازل الفقهية وكتب المناقب والعقود العدلية: مصادر هامة لدراسة تاريخ الفئات العامة بالغرب الإسلامي، ق ٥-٦ هـ - ١٢-١٣ م، إبراهيم القادري بوتشيش، مجلة التاريخ العربي، الرباط، المجلد ٧، العدد، ٢٢، السنة، ٢٠٠٢ م.

٣٣- نوازل الشفعة وفقًا للمذهب المالكي وما جرى العمل في المغرب، عبد الحي العمروي، عبد الكريم مراد، مطبعة النجاح، الدار البيضاء،ط١، ٢٠٠٢ م.

٣٤- وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس، أبو الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي، مستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى، تحقيق، محمد عبد الوهاب، المركز العربي للدول للإعلام، القاهرة، ١٩٨٠ م.

٣٥- الوفيات، ابن قنفذ القسنطيني، تحقيق، عادل نويهض، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، ١٩٨١ م.

نحو قراءة معاصرة للتراث

# سبق العرب
# في إرساء حقوق الملكية الفكرية

**الجيولوجي / مصطفى يعقوب عبد النبي**
كبير باحثين بهيئة المساحة الجيولوجية (سابقًا)
مصر

**من التعبيرات التي أوجدتها مستحدثات العصر الذي نعيش فيه الآن، والذي يموج في كل ساعة بكل ما هو مبتكر وجديد، ذلك التعبير - وإن شئنا الدقة ذلك المصطلح - الشهير الذي شمل تقريبًا كل مناحي الحياة المعاصرة التي تتميز بالجدة والابتكار، وهذا المصطلح هو حق الملكية الفكرية، وهو حق مالك الشيء وحده في استعماله واستغلاله، والتصرف فيه في الحدود التي يقررها القانون[1]. وتشمل حقوق الملكية الفكرية ثلاثة أفرع هي:**

١- براءات الاختراع، والغرض الأساس منها هو تشجيع الابتكار والاختراع وحماية الأفكار الناشئة من السطو.

٢- العلامات التجارية، والغرض منها إعطاء الشركة أو الجهة حماية لتحركها في السوق، والاستفادة من إنجازاتها ونجاحها باستخدام العلامة المميزة لها، ومنع الغير من استغلال هذه العلامة كنوع من السطو على النجاح الذي حققته الشركة صاحبة العلامة.

٣- الملكية الفكرية، وتهدف إلى حماية المؤلفين - أيًا كانت مؤلفاتهم؛ أدبية أم علمية أم موسيقية... إلخ - لفترة محددة من الزمن، وهذا التحديد الزمني للاحتكار أُعدَّ كافيًا لمكافأة المبدعين[2].

وما يهمنا في هذا المقام الفرع الثالث؛ أي حقوق الملكية الفكرية للمؤلف. ومن هنا فإنه يجب علينا ذكر عدد من التعريفات الخاصة بهذا الفرع حتى نكون على بيّنة من تلك الحقوق.

ومن أهم هذه التعريفات التي حددها واضعو القوانين والتشريعات للفصل في دعاوى الملكية الفكرية:

١- تعريف المؤلف: عرف المشرع المؤلف بأنه الشخص الذي يبتكر المصنف، وأُعدُّ مؤلفًا من يذكر اسمه على المصنف أو ينسب عليه المصنف عند نشره، ما لم يقم الدليل على غير ذلك[٣].

٢- تعريف المصنف: وقد عرف بأنه كل عمل مبتكر، أدبي أو فني أو علمي، أيًّا كان نوعه أو طريقة التعبير عنه أو أهميته أو الغرض من تصنيفه[٤].

٣- حق احترام المؤلف ومصنفه: وهو الحق في نسبة المصنف إلى مؤلفه، ومنع تعديل هذا المصنف تعديلاً يعده المؤلف، من وجهة نظره، تشويهًا أو تحريفًا؛ لأن المصنف ليس إلا تعبيرًا عن شخصية المؤلف، فيعطي هذا الحق لمؤلف، أبوة المصنف ويسمح له بدفع أي اعتداء يقع عليه[٥].

٤- معيار الحماية في الابتكار: لا تحمي تشريعات حقوق الملكية الفكرية سوى مؤلفي المصنفات المبتكرة، حيث يمكن تعريف الابتكار بأنه الطابع الإبداعي الذي يسبغ الأصالة على المصنف، وهو الطابع الذي يسمح بتمييز المصنف على سواه من المصنفات المنتمية إلى نفس النوع. والخلاصة في مجال الملكية الأدبية والفنية، المعروفة عادة باسم حق المؤلف، تنطبق الحماية التشريعية، فلا يتطلب سوى الابتكار فيحمي المصنف ولو كان غير جديد. كذلك الأمر بالنسبة للتفرقة بين مصطلحي المصنفات مطلقة الابتكار و المصنفات نسبية الابتكار والمسماة بالمصنفات المشتقة من مصنفات سابقة، مثل الاقتباسات والمحاكاة، فحماية هذه المصنفات لم يجحدها أحد[٦].

وقد يستشعر القارئ نوعا من الغموض فيما يتعلق الأمر بالمصنفات مطلقة الابتكار، والمصنفات نسبية الابتكار أو المشتقة من مصنفات سابقة، فسوف نضرب مثلاً يسيرًا يزيل هذا الغموض ويوضح الفرق بينهما. فمن المعروف في تاريخ الأدب العربي القديم، أن بديع الزمان الهمذاني (توفي سنة ٣٩٨ هـ)، وهو رائد فن المقامات الشهيرة في تاريخ الأدب العربي، ثم جاء بعده الحريري لينسج على منواله ويأخذ عنه نسق مقاماته[٧]. وعلى هذا فإن مقامات الهمذاني فنّ مطلق الابتكار بينما مقامات الحريري - على الرغم من أنها الأشهر في تاريخ المقامات - فن نسبي الابتكار أو هي مصنف مشتق من مصنف سابق.

وإذا كان من المقبول أن يتم تداول هذا المصطلح أي حقوق الملكية الفكرية في أدبيات وسائل الإعلام المختلفة، المسموعة والمقروءة والمرئية، إلا أنه قد وصل أيضًا إلى ساحات القضاء، ليفصل بين طرفين؛ من يدعي هذا الحق من ناحية، وصاحب الحق الأصيل من ناحية أخرى. وقد ازدحمت دور المحاكم وساحات القضاء بقضايا شهيرة تختص بحقوق الملكية الفكرية متمثلة في السرقات العلمية والأدبية والإغارة على مؤلفات الغير، الأمر الذي بات من الضروري سن القوانين ووضع التشريعات؛ لرد الحقوق إلى أصحابها وفرض الجزاءات والعقوبات على من يدعون بالباطل أنهم أصحاب الحق بوصفهم من المتّهمين في هذه الحالة.

## سبق العرب في مجال الملكية الفكرية:

يروي التاريخ أن " أول تشريع لحقّ المؤلّف قد

صدر في إنجلترا سنة ١٧١٠، وقد اعترف هذا التشريع - المعروف باسم تشريع الملكة "آن" - للأول مرة بحق استئاري لمؤلفي الكتب، كذلك سمح لهم هذا القانون بأن يكون لهم وحدهم الترخيص بطباعة مصنّفاتهم. وفي عام ١٧١٩، أصدر رجال الثورة الفرنسية أول قانون فرنسي لحماية حق المؤلف بعد أن كان هذا الحق مقصورًا على من يأذن له الملك به من الكتّاب"[٨]، ثم سارت الأمور بعد ذلك في مجراها الطبيعي كضرورة من ضرورات السياق التاريخي، من حيث التوسع في سن القوانين وتعديلها إن جدّ جديد يقتضي التعديل، ومن حيث - أيضًا - من وضع التشريعات المفصّلة لتلك القوانين، وتعديلها بتشريعات أخرى أو الإبقاء عليها حسب ما تمليه الظروف المستجدة، لنجد أنفسنا في نهاية المطاف أمام كتلة من القوانين والتشريعات التي لا تكاد تترك جزئية من الجزئيات إلا ووضعت لها قانونًا أو تشريعًا يسد ثغرة هنا أو هناك.

هذا هو التطور الطبيعي للسياق التاريخي الذي لا خلاف عليه، غير أننا سوف نعرض أمرًا قد يتعجب منه الكثيرون، وهو أن العرب القدماء كانوا أول من عرف حقوق الملكية الفكرية للمؤلف في صورة لا تبعد كثيرًا عما في القوانين والتشريعات الحديثة حتى في عصور ما قبل التدوين والتأليف التي واكبت العصر العباسي كما هو معروف ومشهور في التاريخ العربي.

ولعل أوضح بداية صريحة ودالة على حق المؤلف ما حدث لبشّار بن برد الشاعر المشهور، والذي عاش أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، وتلميذه سلم الخاسر، فقد روى الأصفهاني في كتابه الموسوعي "الأغاني": "غضب بشار على سلم الخاسر وكان من تلامذته ورواته، فاستشفع عليه بجماعة من إخوانه فجاؤوه في أمره؛ فقال لهم: كل حاجة لكم مقضية إلا سلمًا؛ قالوا ما جئناك إلا في سلم ولابد من أن ترضى عنه لنا؛ فقال: أين هو الخبيث؟ قالوا: هاهو هذا؛ فقام إليه سلم فقبل رأسه ومثل بين يديه وقال: يا أبا معاذ، خريجك وأديبك؛ فقال: يا سلم، من الذي يقول:

**من راقب الناس لم يظفر بحاجته**

**وفاز بالطيبات الفاتك اللهج**

قال: أنت يا أبا معاذ، جعلني الله فداءك! قال: فمن الذي يقول:

**من راقب الناس مات غمًّا**

**وفاز باللذة الجسور**

قال: خرّيجك يقول ذلك (يعني نفسه)؛ قال: أفتأخذ معانيّ التي قد عنيت بها وتعبت في استنباطها، فتكسوها ألفاظًا أخف من ألفاظي حتى يروي ما تقول ويذهب شعري؟

لا أرضى عنك أبدًا، قال: فمازال يتضرع إليه، ويشفع له القوم حتى رضي عنه"[٩].

والحقيقة أن السرقات الشعرية وما يصاحبها من انتحال المعاني المبتكرة، إنما هي جزء أصيل من الملكية الفكرية الواجب الحماية أسوة بسائر الأفكار المبتكرة وغير المسبوقة، وإذا كنا قد تعمدنا أن نتخذ من الشعر مثالاً لبيان معرفة القدماء بحقوق الملكية الفكرية فلأن الشعر هو ديوان العرب أو كما يقول ابن قتيبة عنه: "هو معدن عِلْم العرب وسِفْر حكمتها وديوان أخبارها ومستودَع أيّامها والسُّور المضروب على مآثرها والخندق المحجوز على مفاخرها... إلخ"[١٠].

ويجرنا الحديث عن الشعر العربي القديم على الحديث عن التراث العربي، ذلك التراث الضخم الزاخر بكل ألوان الأدب و المعرفة والعلوم، ولعلنا لا نجاوز الصواب إن قلنا أننا بحاجة إلى قراءة جديدة لهذا التراث واستكشاف جواهره المخبوءة التي قد تكون على نمط غير مسبوق. وعلى سبيل المثال؛ فإن الشعر العربي القديم يحمل في طيات أبياته معان علمية توافق الآراء العلمية الحديثة، على الرغم من بعد المسافة بين الشعر والنظريات العلمية سواء أكان هذا البعد في الموضوع أم كان في الزمن، مما يجعل من هذه الأبيات جزءًا من التراث العلمي العربي غير المسبوق في تاريخ العلم الإنساني العام[١١]. ولأن الصحراء كانت مهد العرب، وموطنهم في حلّهم وترحالهم، فقد برع الشعراء العرب القدماء، حتى في العصر الجاهلي في وصفها وأحاطوا بكل صغيرة وكبيرة في تلك البيئة في أشعارهم، حتى أن الكثير من أبيات قصائدهم تدخل في إطار أسس علم "الجيومورفولوجيا" وهو علم دراسة أشكال سطح الأرض[١٢].

والذي نود أن نقوله: إن من يقرأ الشعر العربي القديم، يجد أن الكثير من الأبيات قد تطرقت على نحو غير مباشر لم يتعمده الشاعر لتصيب حقيقة من حقائق العلم، مما يجعل تفسير هذه الأبيات من حيث شرح غريب اللغة تفسيرًا مبتورًا، الأمر الذي يتطلب معه نوعًا آخر من التفسير. ويستهدف هذا التفسير المطلوب المعنى العلمي للبيت أو بيان الحقيقة العلمية التي أحاط بها الشاعر، والتي لم يتعمدها باعتبار أن ما أورده من حقائق ومعطيات علمية، إنما تمثل جزءًا من ثقافة الشاعر التي تعكس بالتالي طبيعة الحياة العقلية في عصره.

ولإيضاح ما نرمي إليه في هذا المجال: سوف نضرب مثلاً يقرّب الفكرة إلى القارئ من خلال بيت شعري، يقول كعب بن سعد الغنوي - وهو شاهر عاش في صدر الإسلام - يرثي أخاه:

**وحدثتماني إنما الموت في القرى**

**فكيف وهاتا هضبة وقليب**

وجاء في شرح الشارح "القرى، من المساكن والأبنية والضياع، وقد تطلق على المدن. القليب: البئر. وكان قد قيل له، أخرج بأخيك إلى الأمصار فيصح. وهاتا: فكيف هذه"[١٣].

وعلى الرغم من سهولة البيت لفظًا ومعنى إلا أن الشاعر قد قصد - من طرف خفي - المقارنة من الناحية الصحية بين هواء المدن والقرى وهو هواء يعوزه النقاء بسبب كثافة السكان فضلاً عن أنه هواء مشبع بالرطوبة لقرب مجاري المياه منها، وبين هواء البادية في الصحراء، وهو هواء طلق متجدد جاف.

ولاشك أن الشاعر قد أحاط - بهذا البيت - بمشكلة التلوث في المدن والأماكن ذات الكثافة السكانية. ومما يعزز هذا الظن، ما أشير على الشاعر به - كما جاء في شرح الشارح - أي النزوح بعيدًا عن المدن، حيث الهواء أصح ما يكون. إذًا قد عرف العرب القدماء أسس الثقافة البيئية في هذا الوقت المبكر جدًا - أي في صدر الإسلام - والتي لا زالت سائدة حتى الآن نراها في اختيار المنتجعات والقرى السياحية لتكون بعيدة عن أماكن المدن المزدحمة بالسكان.

وربما ما سوف نطرحه من دليل آخر، يوضح مدى الحاجة إلى تلك القراءة الجديدة للتراث العربي، كما ورد في كتاب "الصبح المنبي عن

حيثية المتنبّي" للشيخ يوسف البديعي المتوفي سنة ١٠٧٣هـ"، وهو كتاب من بين كتب كثيرة ألّفت عن المتنبي، تتبع فيه مؤلفه حياة المتنبي وشعره مبيّنًا محاسن شعره وعيوبه، وما أخذه عن غيره من الشعراء من المعاني، وما أخذه الآخرون من معانيه. والكتاب زاخر بالاستطرادات والنقول عن أشخاص عاصروا المتنبي أو النقول عن كتب الأدب كعادة الكتّاب العرب القدماء.

ففي هذا الكتاب قد استوقفتنا فقرة طويلة جاءت ضمن استطرادات المؤلف، وهي فقرة لافتة للنظر مثيرة للاهتمام جديرة بالبحث، على الرغم من أن هذه الفقرة قد لا يعيرها القارئ أدنى اهتمام باعتبارها من الزيادات أو الحشو الذي يقطع السياق العام، وربما يمر عليها القارئ مرورًا عابرًا لظنه أن المؤلف قد أراد من ذكرها إظهار البراعة في كثرة المحفوظ لديه من الشعر. غير أن الحقيقة غير ذلك تمامًا. ومن هنا تأتي دعوتنا إلى إعادة قراءة التراث العربي قراءة جديدة، فلعل في تلك القراءة ما يفيد بأن العرب القدماء كانوا على علم بأمر ما كنا نظن مجهولاً لديهم، فإذا هم على علم به؛ أي إنهم سابقون إليه مما يجعلهم في مصاف الرواد الأوائل وأرباب البدايات وأصحاب فضل السبق الذي يجب أن يسجّل لهم في التاريخ.

**يقول يوسف البديعي:** "لابدّ من تقديم مقدمتين قبل إيراد ما سُرّق به أبو الطيب المتنبي:

**المقدمة الأولى:** إن من المعاني ما يتساوى فيه الشعراء، ويشترك فيه المحدثون والقدماء، كقولنا: وجهه كالبدر الزاهر، وكفه كالبحر الزاخر. ويجري هذا الأمر في سائر أنواع الشعر، فإن أمثال هذه المعاني الظواهر تتوارد عليها جميع الخواطر، وتستوي في إيرادها، ومثل ذلك لا يطلق على المتأخر اسم السرقة.

المقدمة الثانية: في السرقات الشعرية، والمحمود منها والمذموم، وضروبها على النحو الآتي:

الضرب الأول: أن يأخذ الثاني من الأول المعنى واللفظ جميعًا، كقول الفرزدق:

**أتعدل أحسابا لئاما حماتها**

**بأحسابنا؟إني إلى الله راجع**

وكقول جرير (وهو البادئ بالقول):

**أتعدل أحسابا كراما حماتها**

**بأحسابكم؟إني إلى الله راجع**

فتخالفهما في لفظة واحدة، وهذا الضرب مذموم والمتأخر ملوم.

**الضرب الثاني:** أن يأخذ المعنى وأكثر اللفظ، وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين: مذموم ومحمود، فالأول كقول أبي تمام:

**محاسن أصناف المغنين جمة**

**وما قصبات السبق إلا لمعبد**

أخذه من قول بعض المتقدمين يمدح معبدًا صاحب المغنى:

**أجاد طويس والسريجي بعده**

**وما قصبات السبق إلا لمعبد**

والثاني كقول أبي الشيص:

**أجد الملامة في هواك لذيذة**

**حبا لذكرك فليلمني اللوم**

أخذه أبو الطيب فقال:

**أأحبه وأحب فيه ملامة**

**إن الملامة فيه من أعدائه**

وتسمية هذا مبتدعًا أولى من تسميته سرقة.

**الضرب الثالث:** أن يأخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه، وهذا من أدقها مذهبًا وأحسنها صورة. فمن ذلك قول الحماسي:

**لقد زادني حبا لنفسي أنني**

**بغيض إلى كل امرئ غير طائل**

أخذه المتنبي، واستخرج معنى شبيها به، فقال:

**وإذا أتتك مذمتي من ناقص**

**فهي الشهادة لي بأني كامل**

**الضرب الرابع:** أن يأخذ المعنى ويسيرًا من اللفظ، وذلك من أقبح السرقات وأظهرها شناعة على السارق، فمن ذلك قول البحتري:

**كل عيد له انقضاء وكفى**

**كل يوم من جوده في عيد**

أخذه من قول علي بن جبلة:

**للعيد يوم من الأيام منتظر**

**والناس في كل يوم منك في عيد**

**الضرب الخامس:** أن يأخذ المعنى فيقلبه، وذلك محمود، ويخرجه حسنه عن حد السرقة، فما جاء منه قول أبي تمام:

**كريم متى أمدحه أمدحه والورى**

**معي وإذا ما لمته لمته وحدي**

**الضرب السادس:** أن يأخذ بعض المعنى، وهذا الضرب محمود، فمن ذلك قول أبي تمام:

**كلف برب المجد يعلم أنه**

**لا يبتدي عرف إذا لم يتمم**

أخذه البحتري فقال:

**ومثلك إن أبدى الفعال أعاده**

**وإن صنع المعروف زاد وتمما**

**الضرب السابع:** أن يأخذ المعنى فيزيد عليه معنى آخر، وهذا الضرب لا يكون إلا حسنًا، فمن ذلك قول أبي نواس:

**ليس على الله بمستنكر**

**أن يجمع العالم في واحد**

أخذه من قول جرير:

**إذا غضبت عليك بنو تميم**

**حسبت الناس كلهم غضابا**

وفي بيت أبي نواس زيادة حسنة؛ وذلك أن جريرًا جعل الناس كلهم في بني تميم، وأبا نواس جعل العالم كلهم في واحد وذلك أبلغ.

الضرب الثامن: أن يأخذ المعنى فيكسيه عبارة أحسن من الأول، وهذا هو المحمود الذي يخرجه عن باب السرقة وعليه قول أبي نواس:

**يدل على ما في الضمير من الهوى**

**تقلب عينيه إلى شخص من يهوى**

أخذه المتنبي فأجاد حيث قال:

**وإذا خامر الهوى قلب صب**

**فعليه لكل عين دليل**

الضرب التاسع: أن يأخذ المعنى ويسبكه سبكًا موجزًا، وذلك من أحسن السرقات، فمن ذلك قول بعض المتقدمين:

أمن خوف فقر تعجلته
وأخرت إنفاق ما تجمع

فصرت الفقير وأنت الغني
وما كنت تعدو الذي تصنع

أخذه المتنبي فقال:

ومن ينفق الساعات في جمع ماله
مخافة فقر فالذي فعل الفقر

**الضرب العاشر:** أن يكون المعنى عاما فيجعله خاصا أو بالعكس، وهذا من السرقات التي يسامح فيها صاحبها، ومنه قول الأخطل:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله
عار عليك إذا فعلت عظيم

أخذه أبو تمام فقال:

أألوم من بخلت يداه وأغتدي
للبخل تربا؟ ساء ذاك صنيعا

**الضرب الحادي عشر:** قلب الصورة القبيحة إلى صورة حسنة، ولا يسمى هذا الضرب مسخًا وان سمّوه؛ لأنه محمود، والمسخ مذموم، فمن ذلك قول المتنبي:

إني على شغف بما في خمرها
لأعف عما في سراويلاتها

أخذه الشريف الرضي فقال:

أحن إلى ما تضمن الخمر والحلى
وأصدف عما في ضمان المآزر

**وههنا ضرب آخر:** وهو أن ينقل المعنى من غير اللغة العربية إليها، وهذا يجري مجرى الابتداع كقول المرحوم البوريني:

وانظر إلى ورق الغصون فإنها
مشحونة بأدلة التوحيد

فإنه نقلها من اللغة الفارسية... الخ"[11].

إن تلك الضروب التي عددها الشيخ يوسف البديعي في كتابه عن المتنبي، لو قدر لها أن تترجم إلى اللغة المعاصرة فيما يتعلق بأدبيات الملكية الفكرية، لوجدنا بين أيدينا تشريعات تحدد لنا ما هو يندرج تحت باب السرقة الصريحة، والذي وصفه البديعي بأنه "مذموم"، وما يندرج تحت باب الاقتباس الذي لا يصل إلى حد السرقة، وما يندرج تحت باب الابتكار أو الاستقلال في الأفكار والمعاني، أي البراءة التامة من السرقة أو الاقتباس والذي وصفه البديعي بأنه "محمود". نقول: لو أن هذه الضروب، المذموم منها والمحمود، لو قُدّر لها أن تترجم إلى لغة معاصرة أو توضع في قالب معاصر، لتجنب القضاء في دور المحاكم الكثير من الجهد والوقت وإحالة قضايا حقوق الملكية الفكرية المتنازع عليها بين المؤلفين إلى لجان المحكمين والخبراء من ذوي الاختصاص للفصل في تلك الدعاوى بين المتخاصمين، ورد الحقوق إلى أصحابها.

إذًا، فقد عرف العرب القدماء حقوق الملكية الفكرية بما لا يبعد كثيرًا عما هو موجود في القوانين الحالية من خلال معرفتهم الفروق الدقيقة بين الابتكار والاقتباس والسرقة، وهي تلك الفروق لتي يجهد المحكّمون والخبراء من أهل الاختصاص أنفسهم في التعرف عليها، وبيان الدلالة على انتهاك الملكية الفكرية أو عدم انتهاكها، لتقرير العقوبة المناسبة لمن قام بانتهاك ملكية الغير وانتهاب أفكار الآخرين.

## حقوق الملكية الفكرية عند العرب القدماء:

من أخص ما تميز به العصر العباسي، تلك الحركة الواسعة النطاق من الترجمة لعلوم الإغريق والفرس والهنود أو ما اصطلح عليه بـ"علوم الأوائل" التي ازدهرت في عصر المأمون الخليفة العباسي على نحو لم يسبق له مثيل في أي عصر من عصور التاريخ.

وعلى الرغم من الإيجابيات الكثيرة التي تمخضت عنها تلك الحركة، إلا أنها لم تخل من سلبيات، ومن تلك السلبيات التي تهمنا في هذا المقام، الوضع والنحل. وقد قام بهذا الصنيع؛ أي الوضع والنحل النقلة أنفسهم الذين كانوا من غير العرب فقد استغل هؤلاء النقلة جهل العرب بلغات اليونان والفرس والهنود فوضعوا ما شاء لهم الوضع وانتحلوا ما شاء لهم الانتحال من تراث الغير؛ أي إنهم قاموا بانتهاك حقوق الملكية الفكرية لمؤلفات اليونان والفرس والهنود، ليس هذا فحسب بل دسوا في التراث المنقول ما أملاه عليهم هواهم الديني والمذهبي[١٥].

ولم يكن هذا الدسّ المتعمّد من النقلة بالشيء الذي يخفى على العرب، وفي ذلك يقول الجاحظ في رسالته "الردّ على النصارى": "وهؤلاء ناسٌ من آمة قد بادوا وبقيت آثار عقولهم وهم اليونانيون ودينُهم غير دينهم وأدبهم، أولئك علماء - يقصد اليونانيين - وهؤلاء صناع - يقصد النقلة من النصارى - أخذوا كُتبهَم بقرب الجوار وتداني الدار فمنها ما أضافوه إلى أنفسهم ومنها ما حوّلوه إلى مُلتهم إلاّ ما كان من مشهور كتبهم ومعروف حكمهم ففخروا بأدبائهم على اليهود واستطالوا بها على العرب، حتّى زعموا أن حكمائنا أتباع حكمائهم وأنّ فلاسفتنا اقتدوا على مثالهم"[١٦].

هذا من أمر النقلة الذين كانوا - كما مر بنا - من غير العرب، أما العرب فكان سبيلهم في الوضع مختلفًا لغاية مختلفة تمامًا، فبينما كان النقلة يدسون في ثنايا التراث المنقول آراءهم وأفكارهم المذهبية والعقائدية أو يستبيحون الحقوق الملكية الفكرية للغير كما في شهادة الجاحظ، كان بعض المؤلفين العرب يهبون آراءهم وعصارة فكرهم وينسبونها للغير من أساطين الفكر اليوناني، وبخاصة أرسطو طواعية واختيارًا بغرض التكسب وحبًا في المال؛ لأن الخليفة المأمون كان يعطي من الذهب زنة ما يترجم مثلاً بمثل[١٧]، حتى كاد بيت المال أن يفلس من هذا العطاء الجزيل الذي ليس له مثيل في التاريخ[١٨].

فقد أثبت التحقيق العلمي أن الكثير من مؤلفات أرسطو إنما هي مؤلفات مزيفة، ولقد تحدث غيرُ واحد من الباحثين القدماء والمحدثين عرباً أكانوا أم غير عرب عن تلك المؤلفات المنحولة على أرسطو. فها هو جورج سارطون G.Sarton مؤرخ العلم الشهير يطرح في كتابه "تاريخ العلم" سؤالاً على قدر كبير من الأهمية حول مؤلفات أرسطو قائلاً: "هل هذه المؤلفات صحيحة؟ إن السؤال أعقد مما يَبْدُو لأوّل وَهْلة، ولا يمكن إجابته برمته وقد ناقش الناشرون صحة كلّ كتاب على حدة غير أنّهم لم يتفقوا دائمًا في النتائج، فمن المحتمل أن أرسطو لم يكتب هو نفسه من المؤلفات تمثل تعليمه"[١٩]. ويقول الدكتور فيليب حتّي Ph.Hitti إنّه "قبل أنّ ينتهي عصر الترجمة كانت مؤلفات أرسطو الموجودة والتي كان عدد كبير منها بطبيعة الحال مزيفًا منسوبًا إليه كذبًا، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ومن بعده القبطي عددًا لا يقل عن مائة

كتابًا منسوبًا إلى أرسطو فيلسوف الإغريق[٢٠].

كما يذكر لنا كارل بروكلمان C. Brocklemann بعضًا من أسماء الكتب المنحولة لأرسطو مثل كتاب "السياسة في تدبير الرياسة الذي علق عليه بقوله: كتاب لفقه أحد العرب ومثل كتاب "السحر" و"كتاب التفاحة"... الخ[٢١].

إذًا، فقد كان للعطاء الجزيل الذي فاق حد التصور حيال حركة النقل أن شاع النحل والوضع والتلفيق طمعًا في المكافأة، والتي صبّت جميعها في نهاية المطاف إلى انتهاك حقوق الملكية الفكرية من قبل النقلة. وليس أدل على شيوع هذه الظاهرة ذلك التحذير الشديد الذي وجهه المسعودي في مقدمة كتابه الشهير "مروج الذهب ومعادن الجوهر" إلى هؤلاء الوضاعين في فاتحة كتابه بقوله: "فمن حرّف شيئًا في معناه أو أزال رُكْنًا من مَبْناه أو طَمَس واضحةً من معالمه أو لبّس شاهدة من تراجمه أو غيّره أو بدّله أو اختصره أو نسبه إلى غيرنا أو إضافة إلى سوانا فوافاه من غضب الله وسرعة نقْمته وفوادح بلاياه ما يَعْجَز عنه ويَحارُ له فكره وجعله مثلةً للعالمين وعبرةً للمعتبرين... إلخ"[٢٢]. ومن العجيب أن يكرّر المسعودي هذا التحذير مرة أخرى في خاتمة الكتاب[٢٣].

وفي مقابل هؤلاء النقلة؛ أي على الجانب الآخر، ونعني به العلماء العرب فعلى الرغم من أن تراث الفرس والهنود واليونان كان متاحًا للجميع بحكم اتساع حركة الترجمة، فإن العلماء العرب كانوا من طهارة النفس وصدق الطوية والأمانة العلمية، أن نسبوا لكل ذي حق حقه. فلم يعتد أي منهم على أدنى حق من حقوق الغير، ولم يسلب عالم عربي واحد فكر غيره، ولم ينسب عالم عربي لنفسه رأيًا أو قولاً قد سبقه غيره، فارجعوا كل رأي أو كل قول لصاحبه، سواء أفي مقدمة مؤلفاتهم أم في ثنايا متن الكتاب.

وعلى سبيل المثال يقول ابن البيطار في مقدمة كتابه "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية": "واستوعبت فيه - يقصد كتابه - جميع ما في الخمس مقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه، وكذا فعلت أيضًا بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست مقالات، ثم ألحقت بقولهما من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكراه، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها، وعرّفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها، واختصصت بما تم لي من الاستبداد وصح لي القول فيه ووضح عندي الاعتماد"[٢٤].

ومن يطالع مؤلفات البيروني سوف يلاحظ أنه كان حريصًا أشد الحرص، شأنه في ذلك شأن العلماء العرب، على ذكر مصادره سواء أكانت تلك المصادر من السابقين له - عربا وغير عرب - أم من معاصريه من العلماء، حتى في معرض النقد والمراجعة أو الاستشهاد. وعلى سبيل المثال يقول البيروني في كتابه "الجماهر في معرفة الجواهر": "ولم يقع إلى من هذا الفن غير كتاب أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي في الجواهر والأشباه قد افترع فيها عذرته وظهر ذروته كاختراع البدائع في كل ما وصلت إليه يده من سائر الفنون فهو إمام المحدثين وأسوه الباقين، ثم مقالة لنصر بن يعقوب الدينوري الكاتب عملها بالفارسية لمن لم يهتد لغيرها وهو تابع للكندي في أثرها"[٢٥].

وقد شهد دونالد هيل في كتابه "العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية" للعالم العربي المعروف الخازني بأن "كتابه "ميزان الحكمة" يمثل ذروة قرون من التطورات، الإغريقية والإسلامية في علم الأوزان وتعيين الأثقال النوعية وغير ذلك. ونظرًا لأن الخازني كان أمينًا ذا ذمة في تقديره ووصفه لأعمال أسلافه، فإن كتابه يمدّنا بسجل قيّم لإسهاماتهم التي لا يزال أغلبها غير معروف لنا"(٢٦). وتدل هذه الشهادة على تقدير كبير للخازني؛ لأمانته في الأخذ عن الغير من ناحية، ولأتاحته لمؤرخي العلم أن يدركوا جهود السابقين في العلم عن طريق الخازني وحده من ناحية أخرى.

وإذا كان توثيق المصادر هو نوع من تأكيد الملكية الفكرية، فكلاهما وجهان لعملة واحدة، فضلاً عما يمثله هذا التوثيق من الأمانة العلمية، فمن الحقائق التاريخية التي لم يفطن إليها المؤرخون في هذا الشأن، أن توثيق المصادر هو إبداع إسلامي لحمة وسدى، فقد كان حرص رجال الحديث مضرب الأمثال في التثبّت من صحة الحديث عن طريق تعاقب وتتابع رجال السند، وما تلك العنعنات الكثيرة التي نطالعها في كتب الأحاديث، والتي عرفت طريقها إلى كتب الأدب والتاريخ وسائر مؤلفات التراث العربي، إلا تأكيدًا لصحة المصدر الموثوق به، ومن ثم الحرص على الملكية الفكرية للآخرين.

وتصف الدكتورة عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ" المنهج النقلي، ودور علماء الحديث في تأصيله بقولها: "ومن هنا كان هذا المنهج عماد الدراسات الأدبية والتاريخية؛ لأنه يضع القواعد لصحة المرويات والمدونات، وتوثيق مصادرها وأسانيدها.

والغاية منه: أن يتحقق أولاً من نسبة النص إلى صاحبه، وأن يطمئن إلى سلامة النص من التحريف والتشويه والخلل، وسائر الشوائب التي تعتري الرواية، لكي يكون النص وثيقة كما تركها صاحبها.

ومن المعروف أن علماء الحديث، هم الذين أصّلوا المنهج النقلي، وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل وفي التوثيق والإسناد. وقد بلغت ضوابطهم مستوى من الدقة جعلها لا تزال عمدة المنهج النقلي في توثيق المصادر"(٢٧).

## الغرب وانتهاك الملكية الفكرية للعلماء العرب:

سرت على الحضارة العربية الإسلامية، ما يسري على الحضارات الإنسانية من عوامل النشوء والارتقاء والانحطاط، لتنتقل أسس الحضارة إلى مكان آخر من العالم، متأثرة بما سبقها من حضارات. وكان هذا المكان الآخر هو أوروبا التي شهدت بدايات نهضتها في سنة ١٤٥٠ فيما سمّي بعصر النهضة الأوروبية، وقد اتكأت -في البداية- الحضارة العربية الإسلامية على تراث اليونان والفرس والهنود، ثم ما لبثت بعد ذلك، كجزء من المسار التاريخي للحضارات، أن تميزت بقدر مشهود له من الاستقلالية، بدليل أن العلماء العرب قد تبينوا جملة من الأخطاء العلمية الفادحة التي يدخل بعضها في عداد الخرافات والتي من شأنها أن ترجع بالعلم خطوات إلى الوراء. ولعل من أشهر تلك الخرافات، والتي وردت في التراث اليوناني نقلاً عن أرسطو، تلك الخرافة الشهيرة القائلة بتحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس إلى

معادن نفيسة كالذهب، غير أن العلماء العرب، على الرغم من تقديرهم الشديد لأرسطو وعلو مكانته لديهم حتى أنهم لقّبوه بالمعلم الأول، كما هو معروف ومشهور في أدبيات التراث العربي، كانوا لتلك الخرافة بالمرصاد فأوضحوا بطلانها وزيف منطقها واستحالتها من الأصل، وهو ما يحسب للعلم العربي لو أنصف المؤرخون[٢٨].

وقد استوعب العلماء العرب تراث الأوائل، بعد أن أوسعوه نقدًا وتصحيحًا ومراجعة، وكشأن التطور الطبيعي لمسيرة الحضارات في التاريخ، أصبح للعرب إبداعهم العلمي الخاص، ونظرياتهم غير المسبوقة وآرائهم المبتكرة، وهو ما اتّكأت عليه أوروبا في عصر النهضة الأوروبية عندما ترجمت كنوز التراث العلمي العربي إلى اللاتينية وسائر اللغات الأوروبية عبر أطول حركة للترجمة في التاريخ. وللأسف الشديد أن الغرب لم يعترف بدور العرب إلا في مجال ترجمة التراث الإغريقي، وهو اعتراف ينم عن خبث دفين وسوء قصد متعمّد بهدف تجريد العرب من أي فضل في تاريخ العلم الإنساني، أما علوم العرب من فلك وطب وكيمياء ورياضيات وغيرها من العلوم التي تميزت بالابتكار والجدة في الآراء والنظريات والأفكار، فقد سطا علماء الغرب علي الكثير منها، ونسبوها إلى أنفسهم دون وازع من ضمير أو أخلاق في انتهاك صريح لحقوق الملكية الفكرية. ولقد تحدث عدد من المستشرقين ومؤرخي العلم من الغربيين الذين اتصفوا بقدر من الحيدة والموضوعية، وأوضحوا حالات من السطو الصريح وانتهاك الملكية الفكرية للعلماء العرب التي طالت عددا من أكبر علماء أوروبا مثل كوبرنيكس الذي يعدّ واحدًا من بناة العلم الحديث ومن أعظم علماء الفلك في كل العصور. فقد أثار التشابه الواضح بين نظرية كوبرنيكس في الفلك وبين نظريات بعض علماء الفلك العرب الشكوك حول انتحال كوبرنيكس لتلك النظريات. يقول دونالد هيل D.Hill: "في تاريخ علم الفلك توجد نظريتان رياضيتان أساسيتان على درجة كبيرة من الأهمية. أما النظرية الأولى فهي مزدوجة الطوسي، والثانية هي نظرية العرضي، وتعزى الأهمية البالغة لهذه النتائج إلى علاقتها بعمل كوبرنيكس. إن تشابه الروايات المتواترة عن نماذج كوبرنيكس ونماذج فلكيي مراغة وهو الذي أثار الاهتمام. إن ما يدين به كوبرنيكس لفلكيي مراغة لا يتمثل فقط في أنه استخدم النظريتين أنفسهما لبناء نماذجه الخاصة، لكن أيضًا في أنه استخدمهما عند النقاط المتماثلة من النماذج التي استخدمها فلكيو مراغة. وينشأ بطبيعة الحال عما إذا كان من الممكن لكوبرنيكس أن يعرف هاتين النظريتين، وإذا كان الأمر كذلك، فعن طريق أي قنوات حدث هذا؟ إن الدليل الوحيد على مثل هذا الانتقال المباشر موجود في مخطوط بيزنطي إغريقي وجد طريقه إلى "مجموعة الفاتيكان" بعيد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣م. إنه أمر ذو مغزى أن تصل هذه النتائج في النهاية إلى إيطاليا – البلد الذي أقام فيه كوبرنيكس لسنوات قليلة – وأن يكون باستطاعته القراءة بالإغريقية"[٢٩].

ومثال آخر على انتهاك الملكية الفكرية لما أبدعه العلماء العرب ما حدث مع أندرياس فيساليوس A.Vesalius الذي يعدّ مؤسس علم التشريح الحديث فقد "نشر في عام ١٥٢٨م" جداوله "التشريحية كدراسة تمهيدية لمؤلفه الرئيسي المعروف باسم "الصنعة" الذي كتبه عام ١٥٤٢م. وقد ورد في النص اللاتيني لهذه

الجداول عدد كبير من المصطلحات العربية والعبرية. وقد قام بعض الباحثين ببحث دقيق عن هذه الجداول التي أظهرت كيف اهتدى فيساليوس إلى معرفة المصطلحات في اللغات السامية التي لم يكن هو نفسه ضليعا فيها. وهكذا حملت جداول فيساليوس التشريحية التراث العربي إلى مطالع العصور الحديثة"[٢٠]. ومعنى هذا أن هناك لصًّا قد أغار على أفكار غيره، ولم يستطع أن يخفي جريمته فضبط بالجرم المشهود؛ لأن السارق قد فضح نفسه بنفسه.

ومثال ثالث على انتهاك حقوق الملكية الفكرية للعلماء العرب ما جاء في كتاب جان شارل سورنيا Ch.Soumia "تاريخ الطب" متحدثًا عن الطبيب العربي الشهير الزهراوي: "فرض أبو القاسم الزهراوي (٩٣٦ -١٠١٣م) نفسه على المرحلة كجراح متميز وقد أكد بداية أنه لا يوجد أي فاصل بين الطب والجراحة؛ لأن الجراح الجيد لابد أن يكون على دراية بالاثنين، وقد نسي هذا المبدأ في الغرب، كما نسيت ضرورة المعرفة بالتشريح. ونستطيع إذن أن نعدّه واحدًا من المؤسسين الحقيقيين لعلم الجراحة؛ وذلك بفضل حكمته وقدرته على الملاحظة، وأما الجراحون الذين أتوا من بعده مثل جي دو شولياك Guy de Chauliac وأمبرواز باريه Ambroise Paret فقد نقلوا عنه دون أمانة، ولم يعترفوا له بما يستحقه إلا نادرًا"[٢١].

ولعل يوجين أ. مايرز هو واحد من هؤلاء الباحثين الذين كشفوا عن حالات سطو للتراث العربي، فقد أوضح في كتابه "الفكر العربي والعالم الغربي" بجلاء ليس فيه أي موضع للشك، وفي أكثر من موضع، مدى سطو علماء وفلاسفة الغرب على التراث العربي من خلال مقارنات أظهرت مدى انتهاك الملكية الفكرية للعلماء العرب؛ حيث يقول في هذا الشأن: "وكان باجت توينبي P.Toynbee من علماء القرن التاسع عشر في أكسفورد وكذلك الثقات في "دانتي"، قد أظهروا دين "دانتي" إلى الفرغاني في "الحياة الجديدة" و"المأدبة". وبعد مقارنة قطع مختارة وتعليقات أساسية في هذين المؤلفين بمختارات من كتاب الفرغاني "جوامع علم النجوم"، استنتج توينبي أن "دانتي" في "الحياة الجديدة" استعار مادة تتناول مقارنة الكواكب، وأن مناقشات "دانتي" للمسافة بين الزهرة والأرض، والأقطاب وخط الاستواء، والنجوم الثابتة، تستند إلى كتابات الفرغاني. وأضاف قوله "..يبدو أن رسالة الفرغاني هذه كانت أثيرة لدى "دانتي"، ومن الواضح أنه قرأها بدقة؛ لأنه مدين بها للحقائق الفلكية والمعلومات الأخرى الواردة في "المأدبة" وغيرها، مع أنه لا يعترف بفضله إلا في مناسبتين"[٢٢]. ومعنى هذا أن "الكوميديا الإلهية" التي تعدّ درة من درر الأدب العالمي، فإن "دانتي" مؤلفها والذي يعدّ بسببها من أعظم الشعراء في تاريخ الأدب العالمي، قد اغتال جملة من أفكار "الفرغاني" العالم العربي، دون أن يشير إليه سوى في مناسبتين.

ومن أخطر ما قاله مايرز في هذا الشأن نقلاً عن العالم هموند Hammond قوله: "واستعار القديس توما الأكويني Th. d'Aqin أيضًا من الفارابي نظريته في الجوهر والوجود، وفضلاً عن ذلك فإن ألبرت الكبير Albert Magnus معلم القديس توما الأكويني، اقتبس تعريف الفارابي للكون مبرهنًا دون أدنى ريب، من أنّ العلماء المسيحيين كانوا حسني الاطلاع على كتابات فيلسوفنا.

وأثبت هموند هذه النقطة بكل ثقة: "إن

الفارابي كان حسن الاطلاع على الفلسفة اليونانية، بحيث استطاع عن طريق دراسته المتقنة أن يكمل بعض نظرياتها القديمة، ويجدّ نظريات جديدة. وأن المعلمين البرت الكبير والقديس توما الأكويني وآخرين، قد استعاروا منه مادة كبيرة أعدّها كثيرون نتاج تأملهم، بينما هي في الحقيقة ليست كذلك. وإيفاء بحق الفارابي والمفكرين العرب الآخرين، علينا أن نعترف صراحة أن الفلسفة المسيحية مدينة كثيرة لهم"[٢٢].

## خاتمة:

نخلص من هذا لنقول: إن العرب القدماء كانوا أسبق الأمم في إدراك حقوق الملكية الفكرية للغير منهجًا وعملاً. ففي المنهج أدرك العرب الفروق الجوهرية بين السطو على معاني الغير، التي تمثل انتهاكًا للملكية الفكرية، وبين الاقتباس الذي لا يصل إلى حد الانتهاك. وفي العمل حرص العلماء العرب على ذكر مصادر علمهم كنوع من التوثيق المطلوب في الأبحاث العلمية الحديثة، وهو حرص مرجعه الموروث الإسلامي عبر ما استنه رجال الحديث من أصول وقواعد في التحقق من مصادر الروايات.

أما على الجانب الآخر؛ أي علماء الغرب فلم تعرف الأمانة العلمية سبيلاً إلى الكثير منهم فانتهكوا الملكية الفكرية للعلماء العرب ما شاء لهم من انتهاك دون وازع أو رقيب، ولولا بعض الباحثين المدققين من الأوروبيين، الذين بيّنوا فضل سبق العرب في العلم والفلسفة، وكما بيّنوا في الوقت ذاته عمليات السطو المنظمة التي قام بها علماء الغرب، لأصبح تاريخ العلم مشوّشًا ومزيفًا من جرّاء هذا السطو. ولا يزال المدى فسيحًا نحو معرفة التاريخ الصحيح للعلم ودور العلماء العرب فيه.

ولعل الأمل يحدونا في همة أفاضل الباحثين العرب من خلال الدراسات المقارنة، ومن خلال ما نأمله من قراءة جديدة للشعر العربي، فربما تسفر تلك القراءة الجديدة عما يضيف إلى التراث الإنساني من سبق وفضل.

## الحواشي


١ - الموسوعة الثقافية، إشراف د. حسين سعيد، ص٤٠٦.

٢ - حق الملكية الفكرية، سفافيد هياناثان، عرض حازم حسن صبحي، ص١٨.

٣ - المصدر السابق، ص٤٨.

٤ - المصدر السابق، ص٤١.

٥ - المصدر السابق، ص ٥٢.

٦ - مبادئ الملكية الفكرية، د. محمد حسام لطفي، ص٤٢.

٧ - تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج ٢ ص٢٧٧.

٨ - مبادئ الملكية الفكرية، مصدر سابق، ص٤٢.

٩ - الأغاني للأصفهاني، إشراف وتحقيق: إبراهيم الإبياري، ج٣ ص١٠٤٥.

١٠ - عيون الأخبار لابن قتيبة، ج٢ ص ١٨٥.

١١ - قيم علمية من الشعر العربي، مصطفى يعقوب عبد النبي، الدارة، العدد الأول، شوال ١٤٠٤هـ - يونيو ١٩٨٤ م.، ص ص ٨١ - ٩٧.

١٢ - أسس الجيومورفولوجيا في الشعر العربي القديم، مصطفى يعقوب عبد النبي، الخفجي، العدد ٢، صفر ١٤٢٨ هـ مارس ٢٠٠٧ م، ص ص ٢٠ - ٢٣.

١٣ - الأصمعيات للأصمعي، تحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، ص ٩٧.

١٤ - الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، الشيخ يوسف البديعي، تحقيق: مصطفى السقا ومحمد شتا، ص ١٨٦.

١٥ - الترجمة في العصر العباسي، مصطفى يعقوب عبد النبي، جذور، العدد ١٥، شوال ١٤٢٤ هـ، ص ص ٦٤٣ - ٦٦٨.

١٦ - رسائل الجاحظ للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج٣ ص٢٩.

١٧ - عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، ج١ ص٣٧٧.

١٨ - قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران،

ج١٢ ص١٧٨.

١٩- تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة: لفيف من الأساتذة، ج٢ ص١٦٣.

٢٠- تاريخ العرب، فيليب حتي، ترجمة محمد مبروك نافع، ج٢ ص٢٤٨.

٢١- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة: السيد يعقوب بكر وآخرين، ج٤ ص ٩٤ وما بعدها.

٢٢- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، ج١ ص١٨.

٢٣- المصدر السابق، ج٤ ص٤٠٨.

٢٤- الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار، ج١ ص٢.

٢٥- الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني،تحقيق: سالم الكرنكوي، ص٢١.

٢٦- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالد هيل، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، ص ١٠١.

٢٧- مقدمة في المنهج، د.عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، ص ٧٨.

٢٨- تبرئة العقل العربي من خرافة تحويل المعادن، مصطفى يعقوب عبد النبي، الجسرة الثقافية، العدد١٠، خريف ٢٠٠١م، ص ص١٨١ - ١٩١.

٢٩- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٧٣.

٣٠- تراث الإسلام، شاخت وبوذورث، ترجمة: د. حسين مؤنس وآخرين، ج٢ ص٢٦١.

٣١- تاريخ الطب، جان شارل سورنيا، ترجمة: إبراهيم البجلاني، ص٩٢.

٣٢- الفكر العربي والعالم الغربي، يوجين مايرز، ترجمة: كاظم سعد الدين، ص١٤.

٣٣- المصدر السابق، ص ٢٤.

## المصادر والمراجع


١ - الأغاني للأصفهاني، إشراف وتحقيق، إبراهيم الإبياري، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩م.

٢ - الأصمعيات للأصمعي، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣ - تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.

٤ - تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة السيد يعقوب بكر وآخرين، دار المعارف، ط٥، القاهرة،١٩٨٣م.

٥ - تاريخ العرب، فيليب حتي، ترجمة محمد مبروك نافع، دار التوزيع والطباعة والنشر، ط٢، القاهرة.

٦ - تاريخ العلم، جورج سارتون، ترجمة لفيف من الأساتذة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.

مبادئ الملكية الفكرية، د. محمد حسام لطفي،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٧ - تاريخ الطب، جان شارل سورنيا، ترجمة إبراهيم البجلاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٢م.

٨ - تراث الإسلام، شاخت وبوذورث، ترجمة د. حسين مؤنس وآخرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط٢، الكويت، ١٩٩٨م.

٩ - الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢م.

١٠- الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني،تحقيق سالم الكرنكوي، حيدر آباد، الدكن، ١٣٥٥هـ.

١١- حق الملكية الفكرية، سفافيد هياناثان، عرض حلام حسن صبحي، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٢- رسائل الجاحظ للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون،مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٣- الصبح المنبي عن حيثية المتنبي، الشيخ يوسف البديعي، تحقيق مصطفى السقا ومحمد شتا، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٤- عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧م.

١٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالد هيل، ترجمة د. أحمد فؤاد باشا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٤م.

١٦- عيون الأخبار لابن قتيبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م.

١٧- الفكر العربي والعالم الغربي، يوجين مايرز، ترجمة كاظم سعد الدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

١٨- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، القاهرة، ١٩٦٨م.

١٩- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر العربي، ط٥، بيروت، ١٩٧٣م.

٢٠- مقدمة في المنهج، د.عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ"، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

٢١- الموسوعة الثقافية، إشراف د.حسين سعيد، دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٢م.

# سمة التخييل السردي في الشعر العربي القديم من الميثولوجيا إلى الرؤية الجمالية

أ. عبد الواحد الدحمني
أستاذ وباحث من المملكة المغربية

سمة التخييل السردي في الشعر العربي القديم من الميثولوجيا إلى الرؤية الجمالية

هل يجوز الجزم بخلو الشعر العربي القديم من سمات التخييل السردي، وعدّه مجرد «شعر غنائي»، وجرده من توظيف الموروث الأسطوري والحكائي القديمين لتفسير الكثير من الظواهر؟ وهل يصح الفصل بين امتزاج الشعري بالسردي، والواقعي بالخيالي، والأسطوري بالشعري في تراثنا الشعري القديم؟

من الصعب القول إن الشعر العربي القديم شعر غنائي يتغنى بالذات ويمجدها فقط، بل هو شعر يهتم بالآخر وهمومه، ولعل هذا التفسير المنطقي يجعلنا ندرك أن الشاعر القديم كان يستعين بقدراته العقلية ويوظف خبراته ومعارفه؛ من أجل الوصول إلى حل للمشكلات التي تعترض ذاته وجماعته. فالحس العقلي كان حاضرًا في الشعر العربي بحيث يأتي تصويرًا ذاتيًا وتجسيدًا تخييليًا في آن واحد. فقد فكر الشاعر في الوجود والمصير، وأصبح شعره بعدًا جماليًا ورمزيًا لعالم الوعي ومقوما للوجود الإنساني.

إن الشاعر يصور مظاهر الحياة من حوله تصويرًا واعيًا بمشكلات عصره الإنسانية؛ لهذا

يوظف أسلوبًا قصصيًا لا يخلو من حضور قوي لعناصر القص المتعددة، إضافة إلى توظيف الأسطورة التي تتطلب توفير عناصر سردية تساهم في تشكيل القصيدة.

## أولاً- منزلة القصص في الأدب العربي القديم:

### - البحث الإنساني وبداية القص:

منذ أن بدأ الإنسان حياته على وجه الأرض، أدرك أن خصائصه الاجتماعية هي أهم ما يميزه عن سائر الكائنات، وقد تمثلت تلك الخصائص في كيفية تنظيم علاقاته مع ما يحيط به أشخاصًا وأشياء، واتخذت هذه العلاقات شكل السيطرة على هذا المحيط الاجتماعي وتكييفه لصالح الإنسان.

وكان من نتائج هذه العلاقات ظهور أنشطة إنسانية لا حصر لها، فعبر عنها الكائن البشري بوسائل متعددة؛ من رقص وغناء وحكايات وأمثال

وقصص... وعكست مواقفه من الوجود، وجعلته يصنع بخياله الأخبار والقصص والأساطير حول ما يراه من عظمة الكون، وما يعيشه من تجارب ومغامرات، ومن ثمة كثرت القصص في التراث العربي القديم التي تروي تلك التجارب في قالب سردي ينطلق من الواقع، ويتعداه ليخلق عالمًا تخييليًا ورمزيًا، وبخاصة أن «القصة حوادث يخترعها الخيال، وهي بهذا لا تعرض لنا الواقع، كما تعرضه كتب التاريخ والسير، وإنما تبسط أمامنا صورة مموهة عنه»[١].

ولقد تعددت طرق السرد وأساليبه، وتنوعت بتنوع المغامرات والتجارب وتطورت عبر العصور، فلم تعد مجرد رواية شفهية تسجل ما يحدث، ولا تكرارًا يوميًا أو مملاً لما يصادفه الإنسان من مشاكل ويعيشه من صراعات، بل أضحت «بضعة من الحياة يقتطعها القصاص اقتطاعًا، أو يضعها بخياله ابتداعًا، ثم ينفخ فيها من روحه، ويتعهدها بفنه، ويودعها تجاربه وملاحظاته، في وصف دقيق، وتخييل بارع، فتنبض فيها الحياة، وتتصارع العواطف وتتوالى الأحداث، ويدور فيها الحوار، أخذا وردًا، رضًا وسخطًا، على نحو يغري بالترقب والاستطلاع، ويثير الرغبة والشوق إلى تعرف المعايير التي تنتهي إليها الأحداث»[٢].

والحق إن تاريخ الإنسان يشكل سلسلة من المحاولات المتكررة لتعرف العالم من حوله. فالإنسان في العصر الجاهلي لم تعوزه محاولات متعددة، ابتغى منها أن يتعرف ما يتسم به هذا الكون من غموض وما يشوبه من ألغاز، بل أكثر من ذلك تخيل أن وراء كل هذه المظاهر الطبيعية قوى غيبية تتحكم فيها، فراح يصارع ويحارب لنيل رضا تلك القوى، عبر التقرب إليها بالقرابين، فتكونت بذلك الجماعات والعشائر، وأصبح للإنسان -مع مرور الزمن- تاريخه وقصصه وحكاياته.

وهكذا اعتمد الإنسان محاولات عدة للسيطرة والتحكم في قوى الطبيعة، تمثلت أساسًا في مبدأ الصراع، وتقديم القرابين، وممارسة الطقوس السحرية، والشعائر الدينية، ولابدَّ أنه سجل هذه المحاولات وقص نجاحه أو فشله فيها، وسرد تلك القصص والمغامرات إلى من جاء بعده.

هذا، وقد عبرت هذه القصص عن كثير من المعتقدات والعادات والأسفار والحروب والغزوات، فكانت هذه الحروب والرحلات وما صاحبها من مشقات ومخاوف وصراعات مادة للحكي، تعبر عن حاجات الأفراد في المجتمع الجاهلي، «فالقص في التراث العربي لم يكن مجرد تسلية أو متعة، كما لم يكن مجرد تعبير عن رؤية فردية يريد القصاص الفرد أن ينقلها وأن يقنع بها غيره، بل كان القص حركة ينبغي أن تستمر لكي يعيش كل فرد في المجتمع حقيقة الحياة، أو بالأحرى حقيقة نظام الحياة»[٣].

وتأسيسًا على ذلك؛ لا يخلو مجتمع من المجتمعات من وجود القصة بوصفها خير أداة للتعبير عن هموم الإنسان، ولا غرو أن يحتل السرد مرتبة عالية عند العامة من الناس؛ لأنهم وجدوا فيه متنفسًا حقيقيًا ، يعبر بصدق عن إحساسات الفرد العادي، وليس غريبًا -أيضًا- أن نجد التعبير عن الحياة الاجتماعية للفرد العربي وطبقته، مهمة من مهام التي اضطلع بها السرد، ووسيلة من الوسائل التي سعى الإنسان من خلالها إلى حفظ تراثه وتاريخه المليء بالتجارب والخبرات.

وعلى هذا الأساس يمكن القول «إن القصة

أو العمل القصصي ظاهرة اجتماعية على عدّ أنها استجابة لحاجات التجمع البشري»[1]. وهو ما يفيد أن القصة عريقة المنشأ، وجدت مع اكتشاف الإنسان اللغة ونطقه بحروفها، فهي السبيل إلى التعبير عما يختلج في نفسه من مشاعر الفرح والحزن، ولعل في هذا التصور ما يَحُدُّ من القول بعدم وجود السرد في الأدب العربي القديم، ولاسيما التراث الشعري.

## - النثر السردي وسلطة الشعر:

إن الناظر في أدب العرب وتاريخهم، يجد أن الشعر نال من المنزلة عندهم ما لم يبلغ عند سواهم، حتى طغى على ما دونه من ضروب الأدب، رغم ما تم إنتاجه من تراث قصصي مهم. فقد مثل الشعر (ديوان العرب) وجامع أخبارهم ومعارفهم وعلومهم، وحظي باهتمام نقدي كبير فاق غيره من الفنون. وقد كان ابن عباس يقول: «إذا قرأتم شيئًا من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب؛ فإن الشعر ديوان العرب»[5].

وغير خفي بعد هذا، أن يصبح الشعر المصدر الوحيد للدراسة والتقعيد، وأن تنكب العملية النقدية بعد ذلك على أنواع معينة من الفنون دون أخرى؛ حيث تم تجاهل إبداعات متعددة خلقت لنفسها وجها مغايرا لوجوه الشعر وأغراضه.

والمتتبع للثقافة العربية يجد ما يؤيد هذه السيطرة عموما؛ إذ إن الدراسات النقدية التي خصت هذا الجنس بالدراسة والتحليل قد قننت مجال الشعر وجعلت منه الإبداع «النموذج»، على الرغم من وجود فنون وأجناس أخرى لا يمكن تجاهلها ومن بينها ؛ فن القصة الذي يسرد تاريخ الإنسان الجاهلي وتجاربه وطموحاته.. وما من شك أن السرد بهذا المفهوم لا يخلو أي مجتمع من وجوده، إنه تعبير ذاتي وجماعي لما يعيشه الإنسان في محيطه.

ومما لاشك فيه أن القصص العربية القديمة نمط من أنماط التعبير السردي الأدبي الذي تركه العرب في فترات زمنية تفاعل فيها التاريخي والاجتماعي والثقافي، وأن الشعر في ذاته «غني بدلالته على أصول القصة العربية القديمة وتأصيلها في الموروث العربي الشعبي والذاتي على السواء»[6].

ويمكننا أن نعزو عدم الاهتمام بالقصص في الأدب العربي القديم إلى ما تميزت به النصوص الشعرية من خضوعها لقيم جمالية ومعرفية متعارف عليها، ساهم في إرساء أسسها ما أُلف من كتب نقدية حول الشعر، وبالتالي شكل «النموذج المعرفي» الذي يجب أن يحتذى، وكل محاولة الابتعاد بشكل من الأشكال عن هذا «النموذج»، قبلت بالتهميش والرفض. كما أن عدم الاهتمام بالقصص يعود إلى عدم خضوعها للنموذج المعرفي السائد، بوصفها تتأسس على تناقض صريح أو مضمن مع تجليات هذا النموذج.

وقد حملت هذه النظرة التهميشية خلفيات دينية، تجلت في احتواء القرآن على مادة قصصية، تغني عن إنتاج أنماط سردية أخرى؛ إذ إن «في القرآن من القصص وفي السنة من العظة، ما يكفي عن غيره، مما لا تتيقن صحته»[7]. إضافة إلى قضية الصدق والكذب المرتبطة أساسًا بهذا التصور، فغالبًا ما ارتبط السرد العربي القديم بالكذب، وكان من أبرز العوامل في إهماله حسب النظرة التقليدية المحافظة؛ «فالقصص عند العرب أحد

اثنين، فإما أنه أخبار صادقة وحقائق واقعة ثابتة، وهو إذًا مطلوب على سبيل الحكمة والاعتبار... وإما أن القصص أكاذيب وأباطيل فهو أحق بأن يهمل وينبذ؛ لأنه يصرف عن طلب العلم النافع ويغري بالانصراف في سبل الضلال»[٨].

وبناء على ذلك تعامل المهتمون بالتراث العربي مع القصص من زاويتين؛ فرأى فيها بعضهم أنها تحيل على حقائق ومعطيات تاريخية ثابتة، وبالتالي تساهم في تيسير الفهم وتقريب المعنى، ورأى آخرون أنها تعمد إلى توظيف الخيال والإحالة المرجعية إلى بعض المعتقدات الدينية والأسطورية؛ ولهذا وجب أن تظل أسيرة وضعية هامشية، «ولعل هذا هو الذي تسبب في إغفال الدارسين للأدب القصصي العربي القديم، فهو بلا شك محمل بالآثار الطقسية القديمة، وهو بلا شك أيضًا وليد ما كان يسود الجزيرة العربية من أساطير تفسر ظواهر الكون وتعلل الأحداث المؤثرة في حياة الإنسان»[٩].

وإذا كان الشعر الجاهلي قد حظي بعناية النقاد والباحثين، فإن ثمة أجناسًا أدبية أخرى واكبت الشعر وشاركته التعبير عن الحياة العربية وهمومها، ولكنها لم تحظ مثله بقليل أو كثير من العناية، وفي هذا الصدد يجب أن نؤكد على مسألتين أساسيتين؛ المسألة الأولى هي أن التراث الشعري العربي غني من حيث صوره وإيقاعه وطبيعة الموضوعات التي عالجها بالقصص والحكايات، وأما المسألة الثانية؛ فتكمن في أن هذا التراث الشعري قدم إلينا في قالب سردي لا سبيل إلى التغافل عنه، سواء أمن طرف الشعراء الذين عمدوا في الكثير من القصائد الشعرية إلى رواية الأحداث وسرد التجارب الذاتية والجماعية أم من طرف الرواة الشعر والإخباريين الذين استندوا إلى الحكي فتناولوا حياة الشعراء وقصائدهم ببعد سردي واضح ساهم في تقديم التراث الشعري.

وقد أولى بعض البلاغيين والنقاد عناية كبيرة لذلك، ووقفوا عندها وقفات، ولكنهم ظلوا مع ذلك مُقصّرين في تناولهم سمة التخييل السردي في الشعر القديم؛ ويقول ابن رشيق في هذا الشأن: «والشاعر مأخوذ بكل علم، مطلوب بكل مكرمة؛ لاتساع الشعر واحتماله كل ما حمل من نحو، ولغة، وفقه، وخبر وحساب وفريضة، واحتياج أكثر هذه العلوم إلى شهادته، وهو مكتف بذاته، مستغن عما سواه، ولأنه قيد للأخبار، وتجديد للآثار...وليأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر، ومعرفة النسب وأيام العرب؛ ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار، وضرب الأمثال...فقد وجدنا الشاعر من المطبوعين المتقدمين، يفضل أصحابه برواية الشعر ومعرفة الأخبار».

فنحن أمام نص يكشف بوضوح مشروعية الحديث عن القصة في التراث الشعري؛ إذ يبدو أنه من المفروض أن يكون الشاعر ملمًا بجميع الأخبار والأنساب والقصص والحكايات والأساطير لنظم شعره، وأن يتفاعل مع هذه المصادر المعرفية، وأن يستوعب مختلف البنيات الثقافية المكونة لحياته الثقافية والاجتماعية، وأن يعتمد في ذلك على ما يقدمه له الناس من مادة حكائية متعددة، تتجلى في سرد الحكايات والقصص والأساطير، وهو ما يفيد أن الشعر نص له بنياته الخاصة؛ لكنها بنية منفتحة ومتفاعلة مع نصوص أخرى من قبيل القصص والأساطير والأخبار وغير ذلك.

### - انفتاح الشعر العربي القديم:

ووفق هذا التصور يصبح من اللازم النظر إلى

الشعر بروح من الانفتاح، وولوجه من زوايا متعددة، بما يناسب غناه وثراءه، وتهمنا في هذا المقام زاوية السرد، «فعلى مدى قرون عدة ارتبط الشعر العربي بالسرد، بل إنه احتاج للسرد حتى يؤكد حضوره وسلطته»(١٠)،(١١).

وكل هذا يؤكد حضور النص السردي في مدونة الأدب العربي القديم، بل لا يخلو هذا الأدب من وجوه السرد المختلفة التي ساهمت في تكوين ثروة مهمة، تبين اضطرار الشاعر في مناسبات عدة، إلى استثمارها في تقديم قصيدته بحكاية أو خبر يعد توطئة تاريخية أو اجتماعية تضيء جوانب القصيدة، وتمنح المتلقي رغبة في المتابعة والتأثير. بل إن الشاعر كان يحتاج إلى استثمار القصص والأساطير، وإلى توظيفها في رسم المعاني وتشكيل عوالم القصيدة، «وهذا ما يجعلنا ننظر في علاقة السرد بالشعر من خلال حضور السرد في الشعر، الشيء الذي يفتح آفاقًا مهمة في دراسة تفاعل الشعر بالسرد في الإبداع العربي قديمه وحديثه»(١٢).

ولا شك إذًا أن النص الشعري القديم في أغلب وجوهه شبكة من البنيات النصية، يتضمن الأسطورة والقصة والأمثال وأيام العرب..وأي إلغاء أو إقصاء لأي عنصر بنيوي منه يقف حتما حاجزا أمام فهمنا للنص الشعري في صورته الكلية.

## ثانيًا - السرد في الشعر العربي القديم :

### - الشعر العربي القديم بين الغنائية والسردية:

لا يخفى أن عددًا من النقاد والباحثين قد أَوْلَوا اهتماماً بالغًا بغنائية الشعر العربي القديم، ومنهم من تحمس لدحض القول بوجود مكونات سردية تمتزج مع النزعة الغنائية؛ كما هو الشأن مع طه حسين مثلاً، الذي رأى «أن الشعر العربي غناءٌ كله فيه مميزات الشعر الغنائي؛ فهو شخصي بمعنى أنه يمثل قبل كل شيء نفسية الفرد وما يتصل بها من عاطفة وهوى وميل»(١٣)، بل إن «الشعر العربي القديم الذي يدرسه تاريخ الأدب ليس من القصص، ولا من التمثيل في شيء، وإنما هو غناء ليس غيره»(١٤).

ووفق هذا التصور تم السكوت عن البعد القصصي في الشعر وإغفال انفتاحه على أنواع وأنماط أدبية أخرى؛ من قبيل الأسطورة والخرافة والأخبار...، على الرغم من الشعر شكل وعاء للقصص يسرد حوادث ووقائع عاشها الناس أفرادا وجماعات، ومن ثم فإن القول بغنائية الشعر الجاهلي «من حيث أنه ذاتي يصور نفسية الفرد وما يختلجه من عواطف وأحاسيس»(١٥)، قول يحتاج إلى إعادة الدراسة والتقييم؛ نظرًا لما ورد في هذا الشعر من قصص وأساطير من العصور القديمة.

ولعل هذا الموقف الذي يؤكد الارتباط القوي بين الشعر والغناء أدى إلى إهمال ملامح السرد في هذا الشعر، ولكن المتأمل في النصوص الشعرية القديمة، يجد قصصًا قد عمد الشعراء من خلالها إلى تصوير مواقف تنسجم وروح القصيدة العربية، إضافة إلى استناد هذه النصوص إلى الأسطورة التي تعد في ذاتها حكاية تتطلب توفير عناصر سردية تساهم في تشكيل بنية القصيدة.

إن الشعر ينفتح على التجارب الإنسانية، وهذا السبب يوفر للشاعر ذخيرة يستقصي منها مادته لينظمها في أسلوب وجداني يجعل المتلقيَ يرتاح

سمة التخييل السردي في الشعر العربي القديم من الميثولوجيا إلى الرؤية الجمالية

لكل ما يسمع، ويحس صدق التجربة التي مر بها الشاعر، وذلك لما برع فيه من تحبيك قصصي مثمر ساهم في إضفاء طابع الجمالية على النص الشعري ومشاركة المتلقي في أحاسيسه ومعاناته.

إن أغلب «الشعراء الذين اعتمدوا نهج السرد القصصي في مقاطع شتى من شعرهم كانوا يرتكزون خلالها على فكر يستمد مقوماته من إرث اجتماعي وأخلاقي وحضاري، وكان مرامهم من كل ذلك تنمية الأداء الإبداعي وتوالي الأحداث بشكل مطرد متسلسل»[١٦]. وبالرجوع إلى الشعر العربي القديم وإعادة قراءته ثانية، نجد أن أغلب الأجزاء المكونة للقصائد تتجلى فيها المكونات السردية؛ من حضور الشخصيات والأحداث والمكان والزمان والحوار وغيرها من المقومات الأساس في العملية الإبداعية القصصية؛ فالشاعر يسرد في شكل قصصي حوادث معينة عايشها، ويقص تجاربه الذاتية في رؤية يمتزج فيها الواقع بالخيال؛ لخلق رؤية تخييلية تثير إحساس المتلقي، وتدفعه إلى التفاعل مع النص الشعري.

## - الواقع والخيال في الشعر العربي القديم:

ارتبط الشاعر بقضايا وأحداث عصره، وهموم عشيرته، وربط علاقات متعددة ومتباينة مع محيطه الاجتماعي، وتأسيسًا على ذلك صاغ تجاربه وتجارب غيره في قالب شعري رسم فيه تلك الأحداث، ومن ثم أصبح الشعر نابعا من تجربة السرد ليغدو شعرًا محكيًا.

والمتفحص لدواوين الشعراء الجاهليين لا يعدم أن يجد قصصًا شعرية؛ فقد لجأ الكثير منهم إلى القصة وسرد الحوادث مما أضفى على الشعر حيوية امتزج فيها الغنائي بالسردي والواقعي بالخيالي؛ وأضحت بالتالي القصص في الشعر الأداة الناجعة التي استخدمها الشعراء لنقل أفكارهم وتجاربهم في شتى الموضوعات، «فمعظم المعلقات تتضمن ذكر حوادث جرت للشاعر، ويقصها في جزء من قصيدته على سبيل التفاخر بنفسه أو بشجاعته وبسالته في الحروب، وربما تناول فيها جانبا من مغامراته، أو قص علينا بعض الأخبار الماضية»[١٧].

ولكن هذا لا يعني أن الشاعر كان ينقل الواقع، بل يصوغه صياغة تخييلية تكشف عن مدى قدرته على الخلق والإبداع.

لقد كان الشاعر العربي القديم يتخذ من قصيدته بناء قصصيًا يصب فيه تجاربه الذاتية والاجتماعية، ويحكي آلامه وآماله ومشاعره ومخاوفه، وهو في كل هذا يخضع هذه التجارب للطاقة الخيالية ولتقنيات السردية، فيستعمل عنصر الحوار ويوظف الشخصيات ويضع إطارًا مكانيًا وزمانيًا للأحداث، مما يضفي على القصيدة بعدًا سرديًا، إذن «فكل قصيدة تقص قصة يكون الغرض الظاهر منها حكاية، هذه القصة تسمى شعرًا قصصيًا»[١٨].

ولم يفت الشاعر العربي القديم أن يصوغ قصائد تحكي عن عادات وتقاليد موجودة بين الناس، وهو في ذلك يسترفد من عوالم أسطورية خيالية، كما فعل النابغة الذبياني -مثلاً- في قصيدته السردية التي مطلعها:[١٩]

**وَإِنِّـي لأَلْقَـى من ذَوِي الضِّغْنِ مِنْهمُ**

**وَمـا أصبحتْ تَشْكُو من الوَجْدِ سَاهِرَهْ**

كَمَا لَقِيَتْ ذاتُ الصَّفَا مِن حَلِيفِها

وَما انْفَكَّتِ الأَمثالُ في النّاسِ سَائِرَهْ

والشاعر في هذه القصيدة يحكي قصة حية مع أخوين خرجا يومًا لقتلها، إلا أنها قتلت أحدهما وبقي الآخر، فحز ذلك في نفسه وعزم على الأخذ بالثأر لمقتل أخيه، إلا أن الحية عرضت عليه الصلح بأن تعطيه في كل يوم دينارًا حتى أصبح غنيا، ومع مرور الأيام تذكر أخاه، وحنّ إلى ذكراه، فقرر قتل الحية بالفأس، ولكن لسوء حظه أخطأها، فنقضت الاتفاق الذي كان بينهما، وبعد ذلك ندم على فعلته، وأراد العودة إلى ما كان عليه من اتفاق لكن الحية رفضت[٢].

وقد عمد بعض الشعراء إلى صياغة قصة شعرية أبطالها من جنس الحيوان، وهو ما فعله أمية بن أبي الصلت في قصيدته القصصية «الديك والغراب»؛ يقول في مطلعها[٢١]

ولا غرو إلاّ الدِّيكُ مُدْمِنُ خَمْرةٍ

نَدِيمُ غُرابٍ لا يَمَلّ الحوانِيَا

ويسرد هذا النص الشعري قصة خيانة الغراب للديك الذي أصبح مرهونًا عند صاحب خمارة بعد أن انتهى ماله وأصيب بالإفلاس، فأرسل الديكُ الغرابَ ليأتي بالمال حتى ينقذ نفسه، وقد أعاره جناحيه، وأوصاه بالسرعة في القدوم؛ لكن الغراب غدر بصديقه ولم يرجع.

إن الشاعر في هذه القصيدة يتحدث عن قصة خيالية أسطورية تتعلق بخداع الغراب للديك؛ وهي أسطورة معروفة عند العرب، فقد «كانوا يقولون: إن الديك كان نديما للغراب فرهنه على الخمر وغدر به، ولم يرجع، وتركه عند الخمار، فجعله الخمار حارسًاه[٢٢].

ونجد بعض الشعراء يعمدون إلى التاريخ ويتحدثون عن بعض الأعلام المعروفة في الزمان الغابر ببعض الشيم والخصال؛ كما فعل الأعشى الكبير في قصيدة مدح فيها شريح بن حصن بن عمران بن السموأل، حيث سرد قصة وفاء السموأل بن حيان بن عدياء لامرئ القيس؛ يقول فيها:[٢٣]

شُرَيْحُ لاَ تَتْرُكَنّي بَعْدَما عَلِقَتْ

حِبالَكَ اليَوْمَ بَعْدَ القِدّ أَظْفارِي

وهي قصة شعرية يتحدث فيها عن حكاية مفادها؛ أن امرأ القيس لما أراد الخروج إلى قيصر استودع السموأل دروعًا وغير ذلك، فلما مات امرؤ القيس طلب ملك من ملوك الشام بتسليم الدروع، مهددا السموأل بقتل ابنه إن لم يفعل؛ لكن السموأل أبى وظل وفيا لعهده، فذبح الملك ابن السموأل، وهو مشرف ينظر إليه[٢٤].

ومن الشعراء من اتخذ من الأحداث والقضايا التي يعرفها المجتمع موردًا لصياغة قصة شعرية؛ وهو ما قام به أبو ذؤيب الهذلي في قصة تصور الواقع الاجتماعي وتعبر عنه، يتحدث فيها عن فتى خرج غازيًا فقتل؛ يقول في مطلعها:[٢٥]

تُؤَمِّلُ أَنْ تُلاقِيَ أُمَّ وَهْبٍ

بِمَخْلَفَةٍ إذا اجْتَمَعَتْ ثَقِيفُ

إلى أن يقول:

فَبَيْنَا يَمْشِيَانِ جَرَتْ عُقابٌ

مِنَ العِقْبانِ خَائِتَةٌ دَفُوفُ

فَقالَ لَهُ وَقَدْ أَوْحَتْ إلَيهِ

أَلا للهِ أُمُّكَ مَا تَعِيفُ

والشاعر في هذه القصيدة القصصية يسرد معاناة فتى كان مصيره الهلاك، بعدما ترك أمه تبكي عليه، وتنفض فراشه وتعدُّ له التمائم.

وتأسيسًا على ذلك كله، وبناء على ما تقدم من الكلام، يمكن القول إن الشعر في هذه القصائد وفي غيرها من القصائد الشعرية العربية القديمة، تحول من مجرد قيمة صوتية إيقاعية إلى مجال ذي سياقات متعددة، رسم خيوطها السرد في قوالب قصصية تمزج بين الواقعي والخيالي.

هذا، وقد استند الشاعر العربي فيها إلى أحداث اجتماعية وتاريخية حينًا، واسترفد-حينًا آخر- من المتخيل الأسطوري العربي الموروث عن الأجداد والأسلاف في غابر الأزمان، فأصبح تراثًا جديدًا باستثماره وفق رؤية إبداعية من أجل وحدة نصية متفاعلة العناصر. ويتبين إذن كيف تربط «بين القصة والشعر صلات وعلاقات، وتجمعهما سمات ومميزات، فكلاهما يتوصل إلى التعبير عن أهدافه بالخلق والإيحاء والتأثير ويستعين بسعة الخيال»[٢٦]؛ إذ إن الشاعر الجاهلي لم يتوقف عند مجرد نقل الواقع فحسب، بل أضفى عليه طابع الخيال، ولعل قيمة الشاعر في هذا الشأن تكمن في مدى قدرته على التصرف في الأساليب، وخلق آفاق جديدة وعلاقات متداخلة بين الشعر والسرد.

ووفق هذا التصور «يمسي الشعر السردي جنسًا مختلطًا يشترك فيه الشعر والسرد»[٢٧]، ويساهمان معًا في بناء قصة شعرية يعمل الشاعر فيها على إعادة إنتاج الواقع بطريقة تخييلية، مستعينًا بوسائل السرد المختلفة، مما يجعل القارئ يتفاعل مع النص الشعري، وينجذب إلى البحث عن مغزاه ودلالته، «فكلما حضر السرد، ازداد تعلقنا بالشعر، إن السرد هو المحيط الذي يسبح فيه الشعر، بل ينمو من خلاله مستفيدًا من إمكانات السرد المطلقة التي تأخذ من الواقع بقدر ما تأخذ من الخيال»[٢٨].

وغير خفي بعد هذا، أن السرد مضمر في الخلفية الغنائية للقصيدة العربية؛ إذ إن وراء التغني بالذات حكيًا لها ورسمًا لأحوالها المتعددة. والذات في القصيدة الجاهلية لا تأخذ موقعًا ثابتًا بل تتسم بأبعاد متحركة، تنتقل عبر اللغة لتخلق عالمًا تخييليًا يأخذ شكلاً حكائيًا، «مما يدل على أن غنائية الشعر لا تعفيه في العمق من كونه يحكي عن الأهوال التي مرت بها الذات، وأنه من خلال هذه الأحوال يؤسس سردية كلية تشمل مجموع النص»[٢٩]، وهذا ما يؤكد أن الشعر الجاهلي لم يكن غنائيًا محضًا، كما ذهب إلى ذلك أغلب النقاد والدارسين، بل اتسم بوجود بنية قصصية وأسطورية في العديد من مقاطعه وقصائده.

## ثالثًا - الأسطورة وجنس الشعر:

### - ظهور الأسطورة والشعر:

آمن الإنسان القديم بوجود قوى غيبية تسيطر على العالم، وتتحكم في مصير البشر والكائنات الأخرى، مما جعله يمارس طقوسًا وشعائر كانت غايته منها التقرب من هذه القوى الغيبية، درءًا للأخطار التي يمكن أن تلحقه في حياته الفردية أو الجماعية.

وقد تجسدت هذه القوى الغيبية في بعض عناصر الطبيعة مثل الأشجار والأحجار أو فيما تحتويه الطبيعة من نجوم وكواكب ورياح وأمطار...

ومع تطور الزمن ترسخت في الذاكرة الجماعية للإنسان البدائي، أن وراء هذه الظواهر المحيطة

به قوى عظيمة أو آلهة، هي المسؤولة عن مصير الكون، «فكان لابد من كسب ودّ هذه الآلهة بالشعائر والقرابين والتعاويذ والسحر وما إلى ذلك»[٢٠].

والإنسان القديم عندما كان يتقرب إلى هذه القوى أو الآلهة درءًا للشر أو جلبًا للخير، فهو إنما كان يمارس طقوسًا معينة، وكانت الأسطورة وسيلته في ذلك، يروي من خلالها قصة هذه الطقوس، وما يصاحبها من احتفالات وأعمال، ويشرح دوافعها والمراد منها.

وقد كانت اللغة أول أشكال التعبير التي ابتكرها الإنسان، وكشفت مقدرته الهائلة على تفسير الظواهر غير العادية التي تحدث في حياته، وعلى استيعاب ما حوله من تجدد وتغير مستمر، ولم تتوقف اللغة عند حدود التفسير والتبرير، بل ساهمت في إنتاج الشعر والأسطورة.

استنادًا إلى هذا التصور، نقول: إن الأسطورة نشأت نتيجة التأمل في ظواهر الكون، وهذا يؤكد ارتباطها بحياة الإنسان، الذي ما انفك في مرات كثيرة يعمد إلى التساؤل عن مصير حياته، والتأمل في تقلبات الدهر، والقيام بمحاولات دؤوبة لتملك واقعه تملكًا معرفيًا وجماليًا، بعد أن اصطدم بأسئلة الكون والوجود، فكان لابدّ أن يعتمد على فعالية التخييل.

وثمة شيء آخر، وهو أن الشعر القديم كان يقوم بوظيفة دينية تمثلت أساسًا في مجموعة من الترانيم والترديدات المواكبة لعملية تقديم القرابين والذبائح؛ حيث كانت تقام احتفالات كبرى يمتزج فيها الشعر بالغناء والأساطير، وهذه أبرز نقطة التقاء بين الشعر والأسطورة من حيث النشأة، فكل منهما يعود إلى جذور ومعتقدات دينية قديمة، حيث غدت «عصور الأساطير الأولى، التي هي عصور الشعر، بما دلت عليه الألفاظ من دلالات حسية، ثم أسطورية، تتخذ فيها المدلولات التجريدية صورة شكلية، تندرج تحت الدلالة الحسية»[٢١].

ولا أحد ينكر أن الشعر تجربة إنسانية يمتزج فيها الروحي والجمالي؛ فالإنسان عندما يمتلك طاقة شعورية معينة؛ لا ينظر إلى الظواهر الحسية الموجودة في محيطه في ذاتها فقط، بل بوصفها جزءًا من عالمه؛ ولهذا يتعامل معها من خلال فكره وشعوره، وحيث إن عالم الإنسانِ مزيجٌ من الآمال والمخاوف والأوهام والخيالات، فإن كل هذا ينعكس بدوره على رؤيته للأشياء، وهذا ما يجعله ينتج الأساطير وينظم القصائد، معبرًا بذلك عما يجول في نفسه من مشاعر وأفكار، ومكونًا مادة معرفية يتجاذب أطرافها الذاتي والجماعي. وهذه النظرة لا تختلف عن نظرتنا إلى الأسطورة بوصفها شكلاً من أشكال التعبير عن ماضي التجربة الإنسانية في صراعها الدائم مع الحياة، وربما كانت الأسطورة في هذا الجانب بالذات أعمق الأشكال الفنية وأكثرها استجابة لمتطلبات الإنسان في تلك المرحلة، فهي من حيث الشكل قصة تحكمها مبادئ السرد القصصي؛ من حبكة وشخصيات وعقدة، وعادة ما تأتي في قالب شعري يساعد على تداولها في المناسبات والطقوس الدينية، وعلى استمرارها خالدة عبر العصور والأزمنة، «إن السلطة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي؛ لا يدانيها سوى سلطة العلم في العصر الحديث... وفي الماضي آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها له الأسطورة... وكان الكفر بمضامينها كفرًا بكل القيم التي تشد

الفرد إلى جماعته وثقافته، وفقدانًا للتوجه السليم في الحياة»[٣٢].

لقد غدت الأسطورة دستورًا ينظم الحياة الاجتماعية بين الناس، ويساعدهم على التوفيق بين مظاهر الطبيعة الصعبة، وما تثيره في الإنسان من مشاعر الخوف والرهبة والصراع الدائم بين الحياة والموت، وبين محاولة فهم هذه القوى الطبيعية والسيطرة عليها، ولو بالكلمة واللغة.

فكل من الشعر والأسطورة لهما جذور مشتركة وعلاقات متبادلة، تتمثل أساسًا في اعتمادهما على اللغة بوصفها خير أداة للتعبير والسيطرة على الأشياء والكائنات ووسيلة من وسائل التفكير في الوجود الإنساني.

## - دور اللغة في التفكير الأنطولوجي:

لقد كان للكلمة دورها الفعال في اكتشاف الموجودات وتفسير الظواهر، وتعرف الواقع قصد التحكم فيه والسيطرة على عناصره، «فالنص الأسطوري يقترح شبكة من الرموز والدلالات لا توحي بمضمونها، إلا بمقتضى نواميس بنائها وإنشائها، ولا يعرف غورها إلا بالغوص وراء دلالات رموزها التي تكشف عن علاقات الإنسان بالكون في فجر الوجود وفهمه للأشياء ومحاولته التأثير في الكائنات والتحكم فيها، ذلك التأثير الذي كان للكلمة دورها فيه»[٣٣].

وغير خاف أن الأسطورة تعبر عن موقف الإنسان من الأشياء والكائنات، ويتخذ هذا الموقف شكل صراع دائم، ولهذا نجد «أن الموقف الأسطوري في صميمه موقف شعري»[٣٤] ودرامي، يساهم الإنسان في بنائه، بتوظيف ما تمنحه اللغة من إمكانات رمزية وخيالية.

إن اللغة في كل من الشعر والأسطورة تجنح إلى الرمز والخيال، وتعد أهم وسيلة للتعبير عن حيرة الإنسان البدائي أمام الظواهر الطبيعية، وهي أداة حاملة لفهمه وتصوره للحياة، ومعبرة عن تجربته، «فالإنسان في ترميزه الأسطوري لهذه التجربة لا يلجأ إلى التحليل والتعليل الخطي المنظم، بل إلى إنتاج بنية أدبية يحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز، وذلك في وحدات أدبية رمزية تعمل على اختزاله ثم تقديمه مجددا إلى الوعي»[٣٥].

وفي الواقع إن اللغة في الأسطورة والشعر تقوم بمهمة اختزال تجربة الإنسان مع المحيط الخارجي، وتقديمه إلى الوعي وقد تم تفسيره وترتيبه، مكونة بذلك أفكارًا شكلت فكر الإنسان القديم وحملت رؤيته عن هذا العالم، «فالأسطورة واللغة إذن ينتميان إلى نفس الفترة في الولادة ويعودان في جذورهما إلى تلك الحقبة التي كان الإنسان ينتهج فيها السبل لفهم ما يحيط به، وإدراك من يتحكم فيه وفي الكائنات حوله، ويكتشف الوسائل التي تمكنه من السيطرة على مظاهر الطبيعة وامتلاك القدرة على جلب الخير أو دفع الشر»[٣٦].

وما من شك أن اللغة وعاءٌ للفكر، أدرك الإنسان من خلالها عالم الطبيعة وماهية الأشياء وأسرار الوجود، واستنبط الخفايا ووقف على الظواهر يفسرها ويعللها. وما من شك في أن هذه المظاهر شكلت نسيج الأساطير العربية، وكونت مادة قصصية تسربت مضامينها ومكوناتها إلى الشعر الجاهلي، مما نلمحه في وصف الطبيعة، والحديث عن بعض الشخصيات الإنسانية والكائنات الغيبية

والمعتقدات الدينية؛ لهذا يمكننا أن نقول «إن الشعر الجاهلي نشأ كغيره من شعر الأمم في أحضان الأساطير...وإن العلم بالأساطير يثري فهمنا للشعر»[٣٧].

ووفق هذا التصور يغدو الشعر ليس مجرد انعكاس مباشر للواقع، بل بنية جمالية شديدة التركيب، تقدم رؤية فنية متكاملة للحياة، وتعبيرًا رمزيًا عنها، وتكشف عن علاقة الإنسان بمظاهر وجوده الخارجي، والمواقف التي يتخذها من كل ما يحيط به.

إن كلاًّ من الأسطورة والشعر في معالجتهما للعالم، وفي تعبيرهما عن تجربة الإنسان يتوسلان بالرمز وحيوية القص، ومن ثم فقد شكل الشعر في كثير من الأحيان «السليل المباشر للأسطورة وابنها الشرعي»[٣٨].

لقد أدرك الإنسان ذاتيته بوصفه إنسانًا متميزًا عن سائر الكائنات، وقادرًا على تحقيق وجوده في هذا العالم، فكان هذا دافعًا وراء نشأة القصص الأسطورية، التي تحكي تاريخه وصراعه مع القوى الغيبية المتحكمة في مصيره، بقاءً وفناءً.

فلا غرو بعد ذلك أن تشكل تجارب الإنسان مادة قصصية تحكى في قالب أسطوري، وأشعارا شعبية تروي تاريخ الوقائع والأساطير التي تصور بطولات أسلافه، وتحمل بقايا معتقداتهم وتأويلاتهم وفهمهم للوجود.

ولا شك في أن الدارس لشعر أبي ذؤيب الهذلي أن يلحظ وجود مجموعة من القصص والمعتقدات والصور ذات الأبعاد الأسطورية، وهو ما يمكننا من القول إن القصيدة الجاهلية بنية من الشبكات النصية المتفاعلة والمتداخلة فيما بينها.

## رابعًا- سمة التخييل الأسطوري في شعر أبي ذؤيب الهذلي:

### أ- الشخصيات الشعرية من الواقعية إلى الأسطورة:

#### - شخصية أم عمرو:

احتفى أبو ذويب بالشخصيات قصصية، ذات الأبعاد والسمات التخييلية الأسطورية، وعمل من خلالها على تناول موضوعات مختلفة تبرز فلسفته في الحياة، وتكشف عن قدرته الإبداعية في المزاوجة بين الشعر والسرد وفق تصور فني وجمالي متمكن.

ولعل أبرز مثال لهذه العلاقة القوية لتداخل الأنواع والأنماط في الشعر قصة الشاعر أبي ذؤيب مع امرأة تدعى «أم عمرو» يتحدث فيها عن خيانة خالد له؛ وفي ذلك يقول أبو ذؤيب[٣٩]:

بِأَثْقَلَ مِمَّا كُنْتَ حَمَّلْتَ خَالِدًا
وَبَعْضُ أَمَانَاتِ الرِّجَالِ غُرُورُهَا

وَلَوْ أَنَّنِي حَمَّلْتُهُ البُزْلَ مَا مَشَتْ
بِهِ البُزْلُ حتى تَتْلَئِبَّ صُدُورُهَا

خَلِيلِي الَّذِي دَلَّى لِغَيٍّ خَلِيلَتِي
جِهَارًا فَكُلاًّ قَدْ أَصَابَ غُرُورُهَا

فَشَأْنَكَهَا إِنِّي أَمِينٌ وَإِنَّنِي
إِذَا مَا تَحَالَى مِثْلُهَا لا أَطُورُهَا

أُحَاذِرُ يَوْمًا أَنْ تَبِينَ قَرِينَتِي
وَيُسْلِمُهَا إِخْوَانُهَا وَنَصِيرُهَا

وَمَا أَنْفُسُ الفِتْيَانِ إلا قَرَائِنٌ
تَبِينُ وَيَبْقَى هَامُهَا وَقُبُورُهَا

سمة التخييل السردي في الشعر العربي القديم من الميثولوجيا إلى الرؤية الجمالية

فَنَفْسَكَ فَاحْفَظْهَا وَلَا تُفْشِ لِلْعِدَى
مِنَ السِّرِّ ما يُطْوَى عَلَيْهِ ضَمِيرُها

وَمَا يَحْفَظُ الْمَكْتُومَ مِنْ سِرِّ أَمْرِهِ
إِذَا عُقَدُ الأَسْرَارِ ضَاعَ كَبِيرُهَا

مِنَ الْقَوْمِ إِلاَّ ذُو عَفَافٍ يُعِينُهُ
عَلَى ذَاكَ مِنْهُ صِدْقُ نَفْسٍ وَخِيرُهَا

رَعَى خَالِدٌ سِرِّي لَيَالِيَ نَفْسُهُ
تَوَالَى عَلَى قَصْدِ السَّبِيلِ أُمُورُهَا

فَلَمَّا تَرَامَاهُ الشَّبَابُ وَغَيُّهُ
وَفِي النَّفْسِ مِنْهُ فِتْنَةٌ وَفُجُورُهَا

لَوَى رَأْسَهُ عَنِّي وَمَالَ بِوُدِّهِ
أَغَانِيجُ خَودٍ كَانَ فِينَا يَزُورُهَا

تَعَلَّقَهُ مِنْهَا دَلالٌ وَمُقْلَةٌ
تَظَلُّ لأَصْحَابِ الشَّقَاءِ تُدِيرُهَا

فَإِنَّ حَرَاماً أَنْ أَخُونَ أَمَانَةً
وَآمَنَ نَفْساً لَيْسَ عِنْدِي ضَمِيرُهَا

ترصد هذه القصة الشعرية حدث خيانة خالد للأمانة بأسلوب تخييلي؛ وهي بطبيعة الحال أمانة كبرى تتجلى في ائتمانه على من يحب، وعلى أسرار كثيرة؛ لكن خالدًا صير أم عمرو للغي، بعدما كانت خليلة أبي ذؤيب؛ لهذا لحقه إثمها، وتفرض الأمانة حسب الشاعر أن يدعها وشأنها.

وإذا كان خالد مستقيمًا في سلوكه وفي حفظ الأسرار صاحبه، فإنه عندما بلغ الشباب تغيرت أحواله وتقلبت عواطفه فأصابه الغي والفتنة، وأدبر عن أبي ذؤيب متجاهلاً ما كلف به من أمانة أم عمرو، ومال نحوها لجمالها ودلالها وعشقها.

وواضح في هذه القصيدة القصصية أن الشاعر يصور ما ناله من معاناة نفسية جراء أفعال ابن أخته خالد، الذي حمله أمانة الحفاظ على أم عمرو، فما كان منه إلا أن خانه، وتعلق بجمال تلك المرأة متنكرًا لوعوده. وفي ذلك يقول أبو الفرج: «حدثنا محمد بن العباس اليزيدي قال: حدثنا الرياشي قال حدثنا الأصمعي قال: كان أبو ذؤيب الهذلي يهوى امرأة يقال لها أم عمرو، وكان يرسل إليها خالد بن زهير فخانه فيها، وكذلك كان أبو ذؤيب فعل برجل يقال له عويم بن مالك بن عويمر وكان رسوله إليها، فلما علم أبو ذؤيب بما فعل خالد صرمها. فأرسلت ترضاه، فلم يفعل..»[١٠].

فنحن أمام نص سردي مفتوح على سياقات تاريخية واجتماعية، ولا يمكن أن نقرأ قصة أم عمرو، إلا باستحضار جملة من الأخبار التي حكت هذه القصة؛ وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة أيضًا: «وكان أبو ذؤيب يهوى امرأة من قومه، وكان رسوله إليها رجلاً من قومه، يقال له خالد بن زهير فخانه فيها ....وكان أبو ذؤيب خان فيها ابن عم له يقال له مالك بن عويمر»[١١].

والمتأمل في هذين الخبرين يدرك أن هذه المرأة تستبدل رجلا بآخر، وتخلق العداوة والخيانة بينهما، فكل واحد منهم يخون الآخر ليظفر بهذه المرأة.

هذا، ويضيف أبو عمرو الشيباني في موضوع هذه الخيانة؛ فيقول: «وكان أبو ذؤيب يبعث ابن عم له يقال له خالد بن زهير، إلى امرأة كان يختلف إليها يقال لها أم عمرو، وهي التي كان يشبب بها، فأرادت الغلام على نفسه فأبى ذلك حينا وقال: أكره أن يبلغ أبا ذؤيب، ثم طاوعها، فقالت: ما

يراك إلا الكواكب! فلما رجع إلى أبي ذؤيب قال: والله إني لأجد ريحَ أُمِّ عمرٍو منك! ثم جعل لا يأتيه إلا استراب به، فقال خالد بن زهير:

يَـا وَيْـلَ مَـالِـي وأبَـا ذُؤَيْـب
كُـنْـتُ إذا أتَـوْتُـه مِـنْ غَـيْـبِ

فقال أبو ذؤيب لخالد حين خالفه على صديقته أُمِّ عمرو، وكان أبو ذؤيب أخذها من عويمر بن مالك، ويقال: عمرو بن مالك، قبل ذلك، وكان يرسل أبا ذؤيب إليها، فلما كبر أخذها أبو ذؤيب، وكان يرسل خالدًا إليها، وخالد هو ابن أخت أبي ذؤيب وابن عمه، فلما كبر أبو ذؤيب أخذت خالدًا، فقال أبو ذؤيب:

مَـا حُـمِّـلَ الـبُـخْـتِـيُّ عَـامَ غِـيَـارِهِ
عَلَيْهِ الوُسُـوقَ بُـرُّهَا وشَـعِيرُهَا،[٢]

ولعل في هذا النص، ما يكشف مدى العتاب واللوم والتهم المتبادلة بين أبي ذؤيب وخالد، بشأن الحفاظ على الأمانة؛ فقد أخذ كل منهما يعاتب الآخر، ويتهمه بأنه أخذها من صديق كان قد كلفه بصون الأمانة، وهو ما جعل أبا ذؤيب يعاتب خالدًا ويلومه على فعله، ويرد عليه خالد كذلك.

وقد أولى أبو هلال العسكري هذه القصة الشعرية، عناية كبيرة ووقف عندها وقفات، مضيفًا معلومات تزيد من حدة حدث الخيانة؛ يقول: «ومن قديم ما جاء في ذلك قول أبي ذؤيب:

تُـرِيـدِيـنَ كَـيْـمَا تَـجْـمَـعِـيـنِي وَخَـالِـداً
وَهَلْ يُجْمَعُ السَّيْفَانِ وَيْحَكِ فِي غِمْدِ

يقول لأم عمرو امرأة من هذيل وكان رجل منهم يقال له وهب بن عمرو -وقيل وهب بن جابر- هويها فامتنعت عليه فخرج يومًا يتصيد فختل ظبية، فلما أخذها أنشد:

فَـمَـالَـكِ يَـا شُـبَـيْـهَـةَ أُمِّ عَـمْـرٍو
إذا عَـايَـنْـتِـنَـا لاَ تَـأْمَـنِـيـنَـا
فَـعَـيْـنُـكِ عَـيْـنُـهَـا إذْ تَـنْـظُـرِيـنَـا
وجِـيـدُكِ جِـيـدُهَـا لَـوْ تَـنْـطِـقِـيـنَـا
وسَـاقُـكِ سَـاقُـهَـا ولأُمِّ عَـمْـرٍو
خَـدَلَّـجـةٌ يَـضِـيـقُ بِـهَـا الـبُـرِيـنَـا
ورأسُـكِ أزْعَـرُ ولأُمِّ عَـمْـرٍو
غَـدَائِـرُ يَـنْـعَـفِـرْنَ وَيَـنْـثَـنِـيـنَـا

ثم خلا منها فبلغ ذلك أم عمرو فواصلته وكان رسوله إليها أبو ذؤيب فلما أينع وترعرع رغبت إليه وأطرحت وهبًا وخشي أبو ذؤيب الفضيحة فقصر عنها، وجعل يرسل إليها خالد بن إبراهيم فلم تلبث أن علقت خالدًا وتركت أبا ذؤيب، فجعل أبو ذؤيب يعاتب خالدًا... ثم إن وهبا بعث ابنه عمرًا، فوهب لها ذات يده فواصلته وكان لعمرو علانيتها ولخالد سرها فجاء خالد ليلا وعمرو معها على شراب فقتله وهرب، فبلغ الخبر وهبا فركب في جمع فتبعوه حتى لحقوه، فقتلوه..»[١٢].

وغير خفي في هذه القصة، حضور سمة من السمات الأسطورية العجائبية؛ فهذه المرأة تحمل سمة التحول؛ إذ تعشق الرجال وتجالس من تشاء وتفعل ما تريد، وليس لأحد سلطة وسلطان عليها؛ فهي مالكة نفسها، مستأثرة بها تعطيها لمن تشاء وتبخل بها عمن تريد.

وهذا النص الذي بين أيدينا، هو من تلك النصوص الشعرية، الفنية بسمات التخييل السردي في الشعر العربي القديم، وأزعم أن هذا النص الشعري يحمل قيما جمالية وفنية؛ فأم عمرو امرأة

تجاوز المألوف، وتفارق الواقع والمعتاد، وتتحول في النص إلى امرأة ممسوسة بالحس الأسطوري العجيب، وكأن أبا ذؤيب أدرك أن بلاغة التعجيب وما تولده في القارئ من جمالية الاندهاش لقادرة على تصوير شخصية أم عمرو تصويرًا فنيًا.

لاشك أن قصة أم عمرو كما يتبين نص شعري أحكم أبا ذؤيب والرواة سرديته سواء أفي مظهره الشعري أم السيري؛ فلقد تظافرت السيرة في كتب الأخبار مع الشعر في خلق قصة تقدم لوحة فنية لعلاقة أبي ذؤيب بأم عمرو، وعلاقاتها بباقي الشخصيات الأخرى.

ومن هذا المنطلق اختلطت سيرة الشاعر بالشعر، وتحولت إلى نص آخر مواز لشعره، وأصبحت معها قراءة الأسطورة في شعر أبي ذؤيب غير ممكنة بدون استحضار النص السردي في حياته.

لقد كان السرد المورد الأساس التي لجأ إليه هؤلاء الرواة لإبراز الجانب القصصي والأسطوري من شعر أبي ذؤيب الهذلي؛ لتغدو قصة أم عمرو نابعة من تجربة محكية؛ لا يمكن الفصل داخلها بين الشعري والسردي؛ إذ إن وجود الشخصيات والأحداث ساهم في خلق رؤية شعرية عبر الشاعر من خلالها عن ذاتيته التي لا تتجلى إلا بحضور الآخر المتفاعل معه.

وبعد، هل يمكننا أن نتعامل مع هذه القصيدة -وقصائد أخرى من الشعر الجاهلي- دون الإحاطة بظروف نشأتها و قولها وطبيعة عصرها؟ على الرغم من أن الاهتمام بحياة الشاعر في الدرس النقدي الحديث غير مجد، بل إنه انصراف عن القراءة الفاعلة للنص ذاته، والتي أكد عليها كل من إيزر وياوس وغيرهما من رواد نظرية التلقي.[١٤]

يضاف إلى ذلك أن الزاوية التي ننظر من خلالها في دراسة هذه القصة الأسطورية تبرز لنا أننا أمام نصين يؤديان في النهاية إلى نص واحد؛ الأول هو النص التاريخي الذي يروي حياة أبي ذؤيب مع هذه المرأة كما تثبته كتب التراجم والأخبار، والثاني هو النص الذي كتبه أبو ذؤيب شعرًا من خلال تعبيره عن أيامه مع هذه المرأة وخيانة خالد له.

والواقع أن هذه النصوص تكشف عن مجموعة من سمات التخييل السردي الأسطوري المرتبطة بشخصية أم عمرو؛ فهذه المرأة تبدل الرجال، وتقيم علاقة مع أكثر من واحد؛ وفي ذلك يقول أبو ذؤيب معاتبًا خالدًا الذي خان الأمانة التي ائتمن عليها، واستأثر بأم عمرو بعد أن أضحى شابا يافعا:[١٥]

رَعَى خَالِدٌ سِرِّي لَيَالِيَ نَفْسُهُ
تَوَالَى عَلَى قَصْدِ السَّبِيلِ أُمُورُهَا
فَلَمَّا تَرَامَاهُ الشَّبَابُ وَغَيُّهُ
وَفِي النَّفْسِ فِتْنَةٌ وَفُجُورُهَا
لَوَى رَأْسَهُ عَنِّي وَمَالَ بِوُدِّهِ
أَغَانِيجُ خَوْدٍ كَانَ فِينَا يَزُورُهَا
تَعَلَّقَهُ مِنْهَا دَلالٌ وَمُقْلَةٌ
تَظَلُّ لأَصْحَابِ الشَّقَاءِ تُدِيرُهَا

هذا معنىً شعريٌّ يصور التحولات التي تميزت بها شخصية خالد؛ فقد كان في البداية أمينًا مستقيمًا حافظًا لسر الشاعر، ولكن عندما تمّ شبابه، أشاح بوجهه عن صديقه، ومال نحو أم عمرو. ويرد خالد بن زهير على الاتهام الموجه

إليه بقوله:[٤٦]

لا يُبْعِدَنَّ اللهُ لُبَّكَ إِذْ غَزَا
وَسَافَرَ والأَحْلامُ جَمٌّ عُثُورُهَا[٤٧]

وكنتَ إماماً للعشيرةِ تَنْتَهِي
إليكَ إذا ضاقَتْ بأمْرٍ صُدُورُهَا

لَعَلَّكَ إمَّا أُمُّ عَمْرٍو تَبَدَّلَتْ
سِوَاكَ خَلِيلاً شَاتِمي تَسْتَخِيرُهَا[٤٨]

.....

أَلَمْ تَتَنَقَّذْهَا مِنَ ابْنِ عُوَيْمِرٍ
وأنتَ صَفِيُّ نَفْسِهِ وسَجِيرُهَا[٤٩]

فلا تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أنتَ سِرْتَهَا
فأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا[٥٠]

يتبين للمتأمل في المقطع الشعري القصصي أن خالدًا غير خائف من التهمة التي وجهها إليه أبا ذؤيب، بل يؤكد أنه يسير على سنة سارها أبو ذؤيب قبله مع ابن عويمر، على الرغم من مكانته القبلية التي تفرض عليه التحلي بصفات العدالة والوفاء والأمانة، وتجعل العشيرة تلجأ إليه للتشاور في أمورها.

ولعل في قراءة هذه النصوص الشعرية القصصية ما يُجَلّي أن الشاعر عمل على تشكيل الواقع الأسطوري لشخصية أم عمرو، وفق رؤية جمالية تبرز أن هذه الشخصية تمنح لنفسها الحق في أن تبدل خلائلها، وتساهم في وجود صراع قوي بين أبي ذؤيب وخالد، وهنا يبرز «أهمية المرأة في السياق السردي كونها المفجر للخيال الشعري والطرف المكمل لجانبي الصراع في قصص العشق عمومًا»[٥١]. وفي صنيع أم عمرو هذا ما ينمّ عن تميزها وفرادتها؛ فهي مترددة العواطف ومتقلبة الأحاسيس، فقد بدلت ابن عويمر بأبي ذؤيب، وبدلت أبا ذؤيب بخالد، بل أكثر من ذلك تجمع بين رجلين، فتجعل واحدًا لسرها والآخر لعلانيتها، وتساهم في خلق الصراع بينهما.

لقد عرض أبو هلال العسكري لهذا المعنى، وذكر أن أم عمرو جعلت عمرًا لعلانيتها وخالدًا لسرها. لكن أبا ذؤيب جاء به في سياق الصراع، وذكر أنها أرادت أن تجمع بينه وبين خالد، يقول[٥٢]:

تُرِيدِينَ كَيْمَا تَجْمَعِيني وخَالِداً
وهَلْ يُجْمَعُ السَّيْفَانِ وَيْحَكِ في غِمْدِ

أَخَالِدُ ما رَاعَيْتَ مِنْ ذِي قَرَابَةٍ
فَتَحْفَظَنِي بالغَيْبِ أو بَعْضِ ما تُبْدِي

دَعَاكَ إِلَيْهَا مُقْلَتَاهَا وَجِيدُهَا
فَمِلْتَ كما مَالَ المُحِبُّ عَلَى عَمْدِ

فالمعنى الأساس في هذه الأبيات هو أن أم عمرو تجمع بين رجلين في آن واحد، وهي في ذلك تصنع أسطورتها الخاصة، بحيث لا نجد أنفسنا أمام قصة لمرأة واقعية تعيش حياة طبيعية، بل أمام أسطرة لشخصية آدمية، ففي هذه القصة الشعرية يعمل أبو ذؤيب الهذلي على خلق عالم مواز لعالم الواقع، ومما يعمق الإحساس بدرجة أسطرة الشخصية، أن أم عمرو لا تتأثر بعوامل الزمن، فهي تتعلق بثلاثة رجال على مراحل زمنية قد تكون متعاقبة ومتتالية أو متباعدة؛ لكن الأهم هو عدم تأثرها بعوامل الزمن والكبر والشيخوخة، ولعل مثل هذه السمات أن تجعل منها شخصية ذات كثافة تخييلية فوق العادة.

وغير خفي بعد هذا، أننا «أمام امرأة ... تتعلق

بالغلمان، فيكبر الغلام وهي لا تكبر، فتتبدل به غلامًا آخر، فيكبر الغلام الثاني وهي لا تكبر، فتتبدل به غلامًا آخر، فيكبر الغلام الثالث وهي لا تكبر.... فأم عمرو قد خالفت ناموس الحياة، وهذه المخالفة تبعد أن تكون امرأة من الواقع لا تنجو من الشيب والهرم إذا طال الله طيلتها»[٥٣]. والمتأمل في قصة أم عمرو الشعرية يدرك أنها شخصية غريبة؛ لأن سلوكها غريب يخرق قوانين الطبيعة والغريزة الإنسانية؛ فهي تنزاح عن الواقع لحساب اللاواقع المدهش. ويتمثل هذا الانزياح في تغير الأحوال النفسية والفكرية للشخصية الواقعية، أدى إلى إلغاء معطيات الواقع، وخلق معطيات جديدة وعالم مواز للعالم المحسوس، وذلك عبر التنوع والتحول وإيهام بالواقعية، ثم تتدرج على مستوى الأحداث ليكتشف القارئ أن رائحة أم عمرو تعلق بكل فتى واصلها، وتجعله يتساءل أي امرأة هذه التي لا تزول رائحتها، ولا يراها مع خليلها الجديد إلا الكواكب ؟!.

ومن سمات الغرابة لأم عمرو في علاقتها أبي ذؤيب، يتمثل في أن حبه لها مجلبة للمشاكل والمخاوف، خلافا للعلاقة السوية بين الرجل والمرأة في الحياة الطبيعية، فالشاعر يريد أم عمرو لكنه يخاف سخط خالد؛ يقول أبو ذؤيب:[٥٤]

جَمَالَكَ أَيُّهَا الْقَلْبُ الْقَرِيحُ
سَتَلْقَى مَنْ تُحِبُّ فَتَسْتَرِيحُ
نَهَيْتُكَ عَنْ طِلابِكَ أُمَّ عَمْرٍو
بِعَاقِبَةٍ وَأَنْتَ إِذٍ صَحِيحُ
فَقُلْتَ تَجَنَّبَنْ سَخَطَ ابْنِ عَمٍّ
وَمَطْلَبَ شُلَّةٍ وَنَوَى طَرُوحُ[٥٥]

إن الشاعر يدعو قلبه للتجمل والصبر؛ لأنه سيلقى -بلا شك- من يحب ويستريح؛ لكنه يخاف من حب أم عمرو لمنافسة خالد له فيها؛ «وطبيعي أن يجلب حب أبي ذؤيب لأم عمرو سخط خالد بن زهير... فالحب لا مشاركة فيه، وقد يكون مطلب أم عمرو بعيدا لمكانتها الاجتماعية؛ فهي ذات قصور ودور كما قال خالد بن زهير»[٥٦] في رده على أبي ذؤيب، واتهامه بأخذ أم عمرو من ابن عويمر:[٥٧]

يُطِيلُ ثَوَاءً عِنْدَهَا لِيَرُدَّهَا
وَهَيْهَاتَ مِنْهُ دُورُهَا وَقُصُورُهَا

ومما يزيد من إذكاء روح عجائبية شخصية أم عمرو هو طابعها الخيالي وإغراقها في البعد عن الواقعي السردي الخطي، وتميز سلوكها بالغرابة؛ التي لا تعني «الشيء الذي لم تراه العيون ولم تسمعه الآذان؛ إنها على العكس متعلقة بشيء معروف ومألوف، إلا أنه منسي ومدفون في أعماق النفس»[٥٨] والقارئ للشعر الجاهلي في هذه الحالة لم يعتد أن يجد امرأة غنية تملك الدور والقصور، «وهذه صفة لافتة، هيهات لامرأة حقيقية أن تكون صاحبتها!».[٥٩]

لقد غدت شخصية أم عمرو في شعر أبي ذؤيب شخصية ذات أبعاد أسطورية عجائبية، فالمرأة تتميز بصفات خارقة، تجعلها مختلفة عن النساء في الحياة الواقعية، فهذه الشخصية تبتعد عن الواقع و تقترب من الأسطورة ، حيث تبدل أخلاءها، وتعلق رائحتها بكل من واصلها، و تنجو من الشيب والهرم، وتحافظ على شبابها ووظيفتها الحياتية المتمثلة في الخصب والنماء؛ ولعل هذا التصور يحملنا إلى القول: إن العرب في بداياتهم عبدوا الأوثان، واتخذوا من الشخصيات

الإنسانية آلهة لهم، فقد كانت المرأة عند العرب في عبادتهم الوثنية إلهة الخصب والنماء، «ويبدو أن العرب لم يتركوا عبادة المرأة بحال؛ لارتباط معنى الخصوبة بها»(٦٠).

وإذا نحن تأملنا هذا النص القصصي الشعري جيدًا، سنقف على سمة أخرى من سمات التخييل العجائبي ويتعلق الأمر بكثرة التنقل وتغيير الأمكنة؛ فأم عمرو تحل بأماكن متعددة؛ لا بمكان واحد؛ يقول أبو ذؤيب في ذلك:(٦١)

**أَصْبَحَ مِنْ أُمِّ عَمْرٍو بَطْنُ مَرٍّ فَأَكْـ**
**ـنَافُ الرَّجِيعِ فَذُو سِدْرٍ فَأَمْلَاحُ(٦٢)**
**وَحْشاً سِوَى أَنَّ فُرَّادَ السِّبَاعِ بِهَا**
**كَأَنَّهَا مِنْ تَبَغِّي النَّاسِ أَطْلَاحُ(٦٣)**

ولأمر ما، تعرض أم عمرو على تغيير أماكن إقامتها، وتختار التنقل من مكان إلى آخر، بل أكثر من ذلك لا تخاف من السباع وغيرها من الحيوانات المتوحشة التي يمكن أن تعترض سبيلها أو تهجم على سكناها، ولا شك أم عمرو مخالفة في ذلك للسلوك الإنساني النسائي؛ «فالمرأة عادة تحل في مكان واحد، وأم عمرو حلت في بطن مر وأجزع الرجيع وذي سدر وأملاح، وترتحل المرأة فلا يخلو المكان - وهي أربعة أماكن لأم عمرو - من قاطنيه، وترتحل أم عمرو فلا يبقى في الديار إلا فراد السباع، والمرأة لا تملك القدرة على نفع الناس عن السباع، وأم عمرو تملك هذه القدرة، فرحيلها جعل الناس يتبغون السباع، فصارت مفزعة أطلاحًا»(٦٤).

وبعد، فلعلنا نكون قد بينا بوضوح، كيف استثمر أبو ذؤيب الهذلي سمات التخييل السردي في رسم صورة عامة لشخصية أم عمرو، هذه الشخصية ذات الخصائص الأسطورية والمتميزة بصفات غير العادية؛ لقد أصبح الشعر من خلال قصيدة أم عمرو شعرًا قصصيًا لا يعبر عن الذات الشاعرة فقط، وإنما امتزج فيه الشعري بالسردي، والواقعي بالخيالي، والأسطوري بالشعري، واستطاع الشاعر بشكل فعال ومؤثر أن يفلح في نقل المتلقي إلى عالم شعري غير مألوف لما عهده.

ولعل فيما سبق، ما قد ينير الطريق ويفتح الآفاق لدراسة الشعر من زاوية السرد بالبحث عن سمات التخييل فيه.

## - شخصية أم الرهين :

وعلى النهج الأسلوبي السابق، يسرد الشاعر أبو ذؤيب الهذلي قصة شعرية لشخصية أم الرهين، ويذكر علاقته بها، وقد يبدو للقارئ المتعجل أن الشاعر سيخص المرأة بالغزل، وذكر المحاسن، ووصف الجمال؛ لكن المتأمل في هذه القصيدة، يكشف عن وجود محكي شعري، سيتناول فيه الشاعر معنى ذا طبيعة إنسانية بأبعاد أسطورية؛ يقول أبو ذؤيب:(٦٥)

**عَرَفْتُ الدِّيَارَ لِأُمِّ الرَّهِيـ**
**ـنِ بَيْنَ الظُّبَاءِ فَوَادِي عُشَرْ**
**أَقَامَتْ بِهِ فَابْتَنَتْ خَيْمَةً**
**عَلَى قَصَبٍ وَفُرَاتِ النَّهَرْ**
**أَقَامَتْ بِهِ كَمُقَامِ الحَنِيـ**
**ـفِ شَهْرَيْ جُمَادَى وَشَهْرَيْ صَفَرْ(٦٦)**
**تَخَيَّرُ مِنْ لَبَنِ الأَرْكَا**
**تِ فِي الصَّيْفِ بَادِيَةً وَالحَضَرْ(٦٧)**

تحكي القصيدة قصة أم الرهين التي تسكن بين الظباء ووادي عشر، وتتخذ الخيمة مسكنًا لها لا تفرقها مدة طويلة، فهي تقيم فيها جمادى الأولى والثانية وشهري المحرم وصفر، كما يفصح أبو ذؤيب أن أم الرهين تتخذ من لبن النياق طعامًا لها، بل إنها تتخير من هذه الألبان أطيبها. وثمة شيء آخر، وهو أن الشاعر يجعل هذه المرأة أما بدليل نعتها بأم الرهين، وهذا يفرض أن لها أولادًا تتطلب الحياة الطبيعية رعايتهم والحرص على شؤونهم، إذًا فكيف لامرأة ذات أبناء أن تسكن وحدها؟!.

والناظر في قصيدة «أم الرهين» يجد أنها كائن غريب من خلال ملفوظ الشعر؛ أي من خلال السمات التي تولد في القارئ الحيرة والاندهاش؛ فهي امرأة لا تخاف من عوامل الطبيعة وتقلباتها، ولا تخشى الحيوانات المفترسة، والأعداء من بني البشر؛ فهي حرة في اختيار إقامتها بعيدة عن الناس، ومن يريدها يحج إليها.

والمتأمل لعوالم النص الجمالية، والمتفحص لانبنائه الداخلي؛ ليكشف أننا أمام قصيدة قصصية خالف فيها الشاعر عادة الشعراء، في وصف جمال المرأة وتصوير حسنها والتغزل بها، وانصرف إلى الكشف عن السمات الأسطورية التي تتمتع بها هذه الشخصية؛ فالشاعر يحس بالسعادة والفرح ويبوح بسر تعلقه بأم الرهين، ويكشف عن العلاقة القوية التي تربطه بها؛ هذه العلاقة التي غدت مثل التعلق الذي يجمع بين الظبي وحبل الصائد، حيث لا مجال للفرار والفكاك منه، فيقول:[٦٨]

وَأَزْعُمُ أَنِّي وَأُمَّ الرَّهِيـ
ـنِ كَالظَّبْيِ سِيقَ لِحَبْلِ الشَّعَرْ[٦٩]

فَبَيْنَا يُسَلِّمُ رَجْعَ اليَدَيْـ
ـنِ بَاءَ بِكَفَّةِ حَبْلٍ مُمَرّْ[٧٠]

فَرَاغَ وَقَدْ نَشِبَتْ فِي الزِّمَا
عِ وَاسْتَحْكَمَتْ مِثْلَ عَقْدِ الوَتَرْ[٧١]

إن الشاعر هذه الأبيات الشعرية يصور مدى تعلقه الشديد بأم الرهين؛ فهو سعيد في حياته، ولكن الإحساس بالسعادة لا يدوم طويلاً إذ سرعان ما ينقلب حال الشاعر إلى الحزن واليأس، فتتحول حياته إلى لحظات حزن طويلة؛ فالفرح لا يدوم، وإنما هو لحظات قليلة في الحياة، فقد تحولت المرأة عن طبائعها وصفاتها وخصائصها السعيدة؛ لتصبح امرأة متقلبة الأحوال؛ يقول أبو ذؤيب في ذلك:[٧٢]

فَدَعْ عَنْكَ هَذَا وَلَا تَبْتَهِجْ
لِخَيْرٍ وَلَا تَبْتَئِسْ عِنْدَ ضُرّْ[٧٣]

وَخَفِّضْ عَلَيْكَ مِنَ الحَادِثَا
تِ وَلَا تَرَيَنْ كَئِيبًا بِشَرّْ

وواضح أن الشاعر في قصة أم الرهين يعمل على تشكيل الواقع والحياة الطبيعة لهذه المرأة تشكيلاً أسطوريًا يراعي فيه البعد الجمالي للفن الشعري؛ فالمرأة في هذه القصيدة القصصية تغدو رمزا للحياة وتناقضاتها؛ حيث لا تستقر على حالة واحدة، فالسعادة يعقبها الحزن مثل الدهر غير مأمون عواقبه.

ومما يضفي على هذه الشخصية صفة التقلب وعدم الاستقرار، والتغير والحركية، ويجعلها رمزًا شعريًا استند إليه الشاعر لتصوير إحساسه بغدر الدهر وتقلب الأحوال، تقديم الشكوى والإحساس بالفاجعة جراء ما أصاب أبناء قبيلته من قتل

وفتك؛ فقد قتل ابن عجرة وعشيرته على الرغم مما عرفوا به من قوة وكرم ومعروف؛ يقول الشاعر:[٧٤]

فَـإِنَّ الـرِّجَــالَ إِلَـى الحَـادِثَـا
تِ فَاسْتَيْقِنَنْ أَحَبُّ الجَـزَرْ[٧٥]
أَبَـعْـدَ ابْـنِ عُـجْـرَةَ لَيْثِ الرِّجَا
لِ أَمْسَى كَأَنْ لَمْ يَكُنْ ذَا نَفَـرْ[٧٦]
وَهُـمْ سَبْعَـةٌ كَعَـوَالِي الرِّمَـا
حِ بِيضُ الوُجُوهِ لِطَافُ الأُزُرْ[٧٧]
مَطَاعِيمُ لِلضَّيْفِ حِينَ الشِّتَا
ءِ شُمُّ الأُنُوفِ كَثِيرُو الفَجَـرْ[٧٨]

....

فَـلَـوْ نَـبَـذُوا بِـأَبِـي مَـاعِـزٍ
نَـهِيكِ السِّلَاحِ حَدِيدِ البَصَـرْ

....

لَـقَـالَ الأَبَـاعِـدُ وَالشَّـامِتُـو
نَ كَانُوا كَلَيْلَةِ أَهْلِ الهَـزَرْ[٧٩]

غير أن الذي نريد أن نبينه هنا، هو أن أبا ذؤيب لا يديم الفرح حتى تغلب عليه فاجعة مقتل أبناء قبيلته، فهو مع أم الرهين يفرح ويحزن في الوقت نفسه، «ويبدو هذا من قبيل اجتماع الأضداد؛ فالفرحة تعقبها ترحة، وهذان الضدان موجودان في أم الرهين»[٨٠]. لقد غدت شخصية هذه المرأة قيمة رمزية عبر أراد الشاعر من خلال رسم صورة عامة لتقلبات الحياة، وبذلك يصبح توظيف أسماء النساء في الشعر حاملاً لأبعاد رمزية؛ يقول ابن رشيق في ذلك: «وللشعراء أسماء تخف على ألسنتهم، وتحلو في أفواههم؛ فهم كثيرًا ما يأتون بها زورًا»[٨١].

إن استحضار الشاعر لأم الرهين يعد مناسبًا لتقديم تصوره في الحياة، وذكر سعادته وتعاسته، وبذلك يتجاوز ذكر أم الرهين نطاق الواقع؛ ليخلق عالمًا تخييليًا ورمزيًا، أراد الشاعر من خلاله إيهام القارئ بصدق تجاربه العاطفية، ويتعدى ذلك إلى بناء رؤية فنية وجمالية حول الحياة وتقلباتها.

يضاف إلى ذلك أنه إذا كانت أفواه النساء وريقهن تختلف رائحتها عند أواخر الليل، فإن ريق أم الرهين وطيب فمها لا يختلف، بل هو أطيب من الخمر الممزوجة بالماء العذب؛ يقول أبو ذؤيب:[٨٢]

بِأَطْيَبَ مِنْهَا إِذَا مَا النُّجُو
مُ أَعْنَقْنَ مِثْلَ هَوَادِي الصُّدَرْ[٨٣]

الواضح -إذًا- من خلال هذه السمات الأسطورية التي تتمتع بها أم الرهين، أن الشاعر ينتقل بها من العالم الواقعي إلى عالم سردي يمتزج فيه الأسطوري والخيالي، بحيث لا يروم أبو ذؤيب تصوير هذه المرأة والتغزل بها وذكر ما تتصف به من محاسن الجمال والأنوثة، وإنما يتوخى رسم صورة لامرأة مخالفة لنساء الحياة الواقعية؛ فأم الرهين امرأة تأخذ من الواقع سماتها الإنسانية، ولكنها ترتقي إلى مجال الأسطورة في كثير من ملامحها وأفعالها.

## ب- تجليات المتخيل الأسطوري في شعر أبي ذؤيب:

إن المتأمل في النصوص الشعرية لأبي ذؤيب يجد بإضافة إلى النصوص الشعرية القصصية السابقة؛ لوحات وصورًا ذات أبعاد أسطورية، توحي بقدرة الشاعر على استلهام التراث الإنساني القديم، والاستناد إلى قصص أسطورية ذات أبعاد

دينية واجتماعية، ولعل من أبرز هذه القصص؛ قصة الثور الوحشي.

فلقد درج الشعراء الجاهليون بعد الوقوف على الديار والبكاء على طلل الأحبة وذكر الأيام واستحضار زمن الماضي، أن يتحدثوا عن الرحلة والناقة ووصفها بمجموعة من الصفات، وتشبيهها بحيوان وحشي قوي، ويستطردون في سرد قصته ومعاناته، كل ذلك لتأكيد قوة هذه الناقة، وهم في ذلك كثيرًا ما كانوا يغفلون المشبه (الناقة)، وينصرفون إلى المشبه به (الثور مثلاً)، فيسردون قصته بتفصيل، إلا أن أبا ذؤيب في قصائده التي يتحدث فيها عن الثور الوحشي لا يورد تلك القصص في سياق تشبيه الناقة بها، بل يجعلها قصصًا قائمة بذاتها؛ يقول في أحدها:[٨٤]

وَالدَّهْرُ لا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ ... شَبَبٌ أَفَزَّتْهُ الكِلابُ مُرَوَّعُ[٨٥]

شَعَفَ الكِلابُ الضَّارِيَاتُ فُؤَادَهُ ... فَإِذَا يَرَى الصُّبْحَ المُصَدَّقَ يَفْزَعُ[٨٦]

وَيَعُوذُ بِالأَرْطَى إِذَا مَا شَفَّهُ ... قَطْرٌ وَرَاحَتْهُ بَلِيلٌ زَعْزَعُ[٨٧]

يَرْمِي بِعَيْنَيْهِ الغُيُوبَ وَطَرْفُهُ ... مُغْضٍ يُصَدِّقُ طَرْفُهُ مَا يَسْمَعُ

فَغَدَا يُشَرِّقُ مَتْنَهُ فَبَدَا لَهُ ... أُولَى سَوَابِقِهَا قَرِيبًا تُوزَعُ[٨٨]

فَانْصَاعَ مِنْ فَزَعٍ وَسَدَّ فُرُوجَهُ ... غُبْرٌ ضَوَارٍ وَافِيَانِ وَأَجْدَعُ

فَنَحَا لَهَا بِمُذَلَّقَيْنِ كَأَنَّمَا ... بِهِمَا مِنَ النَّضْحِ المُجَدَّحِ أَيْدَعُ[٨٩]

يَنْهَشْنَهُ وَيَذُودُهُنَّ وَيَحْتَمِي ... عَبْلُ الشَّوَى بِالطُّرَّتَيْنِ مُوَلَّعُ[٩٠]

حَتَّى إِذَا ارْتَدَّتْ وَأَقْصَدَ عُصْبَةً ... مِنْهَا وَقَامَ شَرِيدُهَا يَتَضَوَّعُ[٩١]

فَكَأَنَّ سَفُّودَيْنِ لَمَّا يُقْتَرَا ... عَجِلاً لَهُ بِشِوَاءِ شَرْبٍ يُنْزَعُ[٩٢]

فَدَنَا لَهُ رَبُّ الكِلابِ بِكَفِّهِ ... بِيضٌ رِهَابٌ رِيشُهُنَّ مُقَزَّعُ[٩٣]

فَرَمَى لِيُنْقِذَ فَرَّهَا فَهَوَى لَهُ ... سَهْمٌ فَأَنْفَذَ طُرَّتَيْهِ المِنْزَعُ[٩٤]

فَكَبَا كَمَا يَكْبُو فَنِيقٌ تَارِزٌ ... بِالخَبْتِ إِلاَّ أَنَّهُ هُوَ أَبْرَعُ[٩٥]

يحكي الشاعر أبو ذؤيب الهذلي في هذه القصيدة القصصية حكاية الثور، مصورًا المعاناة النفسية التي يعيشها، وما يشعر به من مشاعر الخوف والرهبة من الكلاب.

لقد بات الثور ليلة ممطرة مختبئًا تحت شجرة الأرطى؛ ليحتمي من برد الشتاء، إلا أن قدوم الصبح جعله يحس بعدم الأمان؛ فقد صادفته كلاب ضوار يقودها صياد بائس، فاجتمعت حوله تطارده جماعات، ففزع الثور مما رأى وعزم على خوض المعركة، ومهاجمة الكلاب، فكر عليها يطعنها بقرنيه حتى فتك جماعة منها، ولما ظن أنه خرج من المعركة ظافرًا منتصرًا، وأنه نجا من الموت، رماه الصياد بسهم فأرداه قتيلاً.

ونلاحظ أن الشاعر في بناء هذه الأحداث، يزاوج بين قوى فاعلة تنتمي إلى جنس الحيوان وأخرى شخصيات إنسانية؛ إذ يحكي أحداثًا

شخصياتها من الحيوان فيصف مظهرها، يقول أبو ذؤيب:

**وَالدَّهْرُ لا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ**

**شَبَبٌ أَفَزَّتْهُ الكِلابُ مُرَوَّعُ**

ولا يكتفي بهذا، بل يبين حالتها النفسية، فيصف ما يختلجها من مشاعر الخوف والفزع؛ يقول :

**شَعَفَ الكِلابُ الضَّارِيَاتُ فُؤَادَهُ**

**فَإِذا يَرَى الصُّبْحَ المصَدَّقَ يَفْزَعُ**

ويستمر في حكي ما يعانيه الثور الوحشي من صروف الدهر وما يقاسيه من صراعات مع عناصر الطبيعة؛ فالليل يحل حاملاً معه البرد القارس والرياح والمطر، والنهار (الصبح) يعد زمانًا للقاء بين الثور والكلاب والصياد.

وتشكل الأحداث في قصة الثور ما يقع في محيط هذه الكائنات وما يدور في خواطرهم من أفكار ومشاعر، ونجد في هذه القصة حضورًا لشخصية إنسانية تتمثل في الصياد الذي يشكل خطرًا حقيقيًا على الثور، إذ النهاية تكون على يديه.

إن الشاعر يعمد إلى إخفاء شخصية الصياد حتى نهاية الأحداث؛ حيث يظهر فجأة متواريًا قرب أحد موارد المياه؛ ليرمي الثور بسهم فيرديه قتيلاً بعد أن يكون قد قتل من الكلاب عددًا لا بأس به.

ونجد الشاعر في بناء الأحداث يعتمد أسلوب الوصف؛ إذ يذكر الليل ويصف أهواله، والجو وقساوته، ويحدد الأمكنة. ولعل هذا الوصف يوحي أن الشاعر يهدف إلى مشاركة المتلقي وإثارة مشاعر الرحمة والحنان لديه؛ حيث يستميل القارئ إلى متابعة القصة والوقوف على مدلولاتها لاستخلاص العبرة من الحياة.

وقد أولى أبو ذؤيب الهذلي، قصة الثور عناية كبيرة، ووقف عندها للكثير من المرات، يقول في قصيدة قصصية أخرى عن الثور الوحشي:[96]

**وَلا شَبُوبٌ مِنَ الثِّيرَانِ أَفْرَدَهُ**

**عَنْ كَوْرِهِ كَثْرَةُ الإِغْرَاءِ وَالطَّرَدُ[97]**

**فِي رَبْرَبٍ يَلَقٍ حُورٍ مَدَامِعُهَا**

**كَأَنَّهُنَّ بِجَنْبَيْ حَرْبَةَ البَرَدُ[98]**

**أَمْسَى وَأَمْسَيْنَ لا يَخْشَيْنَ بَائِجَةً**

**إِلاَّ ضَوَارِيَ فِي أَعْنَاقِهَا القِدَدُ[99]**

**وَكُنَّ بِالرَّوْضِ لا يَرْغَمْنَ وَاحِدَةً**

**مِنْ عَيْشِهِنَّ وَلا يَدْرِينَ كَيْفَ غَدُ[100]**

**حَتَّى اسْتَبَانَتْ مَعَ الإِصْبَاحِ رَامِيَهَا**

**كَأَنَّهُ فِي حَوَاشِي ثَوْبِهِ صُرَدُ[101]**

**فَسَمِعَتْ نَبْأَةً مِنْهُ وَآسَدَهَا**

**كَأَنَّهُنَّ لَدَى أَنْسَائِهِ البُرَدُ[102]**

**حَتَّى إِذَا أَدْرَكَ الرَّامِي وَقَدْ عَرِسَتْ**

**عَنْهُ الكِلابُ فَأَعْطَاهَا الَّذِي يَعِدُ[103]**

**غَادَرَهَا وَهِيَ تَكْبُو تَحْتَ كَلْكَلِهِ**

**يَكْسُو النُّحُورَ بِوَرْدٍ خَلْفَهُ الزَّبَدُ[104]**

**حَتَّى إِذَا أَمْكَنَتْهُ كَانَ حِينَئِذٍ**

**حُرًّا صَبُوراً فَنِعْمَ الصَّابِرُ النَّجُدُ[105]**

تحكي القصيدة قصة ثور مسن يعيش وحيدًا لا أنيس له، جرب الحياة وتقلبات أحوالها؛ لكن سرعان ما يجعله الشاعر في جماعة من البقر، آمنًا لا يخشى شيئًا إلا الكلاب.

ولربما اطمأن القارئ لهذا المعنى، وتوقع حصول الراحة والأمن للثور؛ لكن متابعة البحث في سردية النص تجعلنا ندرك حقيقة مفجعة، تتمثل في أن حلول الصبح وطلوع الشمس يشكلان مصدرًا لخوف الثور من القادم الجديد المتمثل في الصياد، الذي يتميز بجسم نحيل، ويمتاز بالخفة والسرعة، ويسمع صوته برفقة كلاب صيد مدربة. وما إن ترى هذه الكلاب الثور حتى تدخل في صراع معه، ومن ثم «تبدأ معركة الموت والتنازع على البقاء، والقطيع يجري والثور بينه والكلاب خلف الجميع، على أن الثور لا يقنع بالهروب؛ لأن الحياة ليست هربًا دائمًا، ويلتفت إلى الكلاب أو لعلها أدركته، ويعمل فيها قرنه، فكلت ووهنت وسقطت على التراب صرعى وقد أعطاها ما عنده من طعن»[١٦]؛ لكن هل نجا الثور من الموت؟

إن الشاعر يراهن على مشاركة القارئ في هذا الصراع الوجودي بين الحياة والموت؛ حيث يعمد إلى ترك المتلقي ليكمل القصة ويضع نهاية للأحداث؛ فالكلاب هاجمت الثور، وهذا الأخير قتل منها عددًا، لكن بقي دور الصياد مختفيًا من المعركة، ويستفاد من ذلك أن القارئ سيدرك في الأخير أن الصياد سيرمي الثور بسهم فيصيبه، وتكون النهاية موت الثور.

وغير خاف، أن الثور الوحشي يلقى مصرعه في قصائد الرثاء، فالشاعر في سياق حديثه عن الموت لا يملك إلا أن يسلم بأن الهزيمة أمام الدهر هي النهاية المحتومة في الحياة؛ ونستطيع أن نتبين من خلال قصة الثور أن حياة الإنسان في هذا الوجود مهددة بأزمات متعددة.

إن أبا ذؤيب في هذه القصص، وفي سواها، «كان يعبر عن وجدان الجماعة القلق ومخاوفها العميقة، وكان يرسم لها طريق الخلاص، ويزينه في عيونها، ويبين لها أن لا مفر من المضي في هذه السبيل رغبت في ذلك أم رغبت عنه. إن الصراع هو جوهر الحياة الأصيل، وضلال بعيد أن يحاول المرء تجاهل هذه الحقيقة أو تجنبها»[١٧]. ومن هنا كان أبو ذؤيب يختار لثوره سبيل القتال دائمًا، فعليه أن يواجه هذا الخطر، حتى إذا ظن أنه نجا وظفر بنصيب من النصر، اجتمعت عليه الكلاب والصياد ووضعت نهاية لحياته، فالدهر لا يكف عن مطاردة الحياة، والثور الذي لا يزيده الطراد إلا تشبثًا بها وإقبالاً عليها، ينتقل بين الأمكنة، ولكن الدهر لا يلبث أن يقضي عليه.

وبغض النظر عن كون مثل هذه القصص واقعية، أو صورة خيالية، فإن الشاعر يعبر عن قلقه ومخاوفه وأحلامه وفق بعد رمزي تخييلي يجعل الشعر ذا طابع درامي وقصصي يتصدى للحديث عن المشكلات الكبرى التي يعرفها المجتمع العربي قبل الإسلام.

وقد أشار الجاحظ إلى هذه الرمزية بقوله: «ومن عادة الشعراء إذا كان الشعر مرثية أو موعظة أن تكون الكلاب التي تقتل بقر الوحش، وإذا كان الشعر مديحًا، وقال كأن ناقتي بقرة من صفاتها كذا، أن تكون الكلاب هي المقتولة؛ ليس على أن ذلك حكاية من قصة بعينها، ولكن الثيران ربما جرحت الكلاب وربما قتلتها، وأما في أكثر ذلك فإنها تكون هي المصابة والكلاب هي السالمة والظافرة وصاحبها هو الغانم»[١٨]، ومعنى هذا أن هذه القصص لا تصور الواقع المباشر والوقائع التي حدثت بالفعل، وإنما تستند إلى تجربة خيالية رمزية، توظف الخيال وتبرز ما للحيوان من دلالة

رمزية في إحساس الشاعر بمعاني الحياة والموت.

## - صورة الثور الوحشي:

كما لاحظنا ينفرد الثور الوحشي باهتمام كبير عند أبي ذؤيب الهذلي؛ فهو يقص حكايته ومعاناته في أسلوب قصصي ينم عن رؤية فنية عميقة، ويصف وحدته وانفراده عن قطيع الوحش؛ فالثور يبيت ليلة ممطرة، ويحمي جسمه من الريح والمطر تحت شجرة الأرطى، ويظل حذرًا من الكلاب الضارية، حتى إذا طلع الصبح تعرض لأشعة الشمس يدفئ جلده، ولكن مع حلول الصبح تظهر الكلاب مجتمعة من حوله، فيفر بسرعة، ويقتل مجموعة من الكلاب، إلا أن الصياد لم يمنح الثور فرصة قتل كل الكلاب بل يرميه بسهم فيصيبه.

ويجعل أبو ذؤيب الثور متميزًا بعدة صفات؛ فهو قوي وفحل رغم كبر سنه، فقد عمد الشاعر إلى تصوير معاناة ثور مسن جرب الحياة واختبر صعوباتها، وهو لا يخشى من داهية إلا الكلاب، ولا يغفل الشاعر الإشارة إلى حالته النفسية، وما يختلجها من شعور بالخوف والفزع، والشجاعة والعزم على الانتصار.

وفي سبيل الوصول إلى ما هو جوهر في الأشياء وتجاوز الصعوبات التي تعترض كل كائن في الحياة، يقابل أبو ذؤيب في سرد حكاية الثور بين صورتين متناقضتين هما؛ إرادة الحياة والرغبة في البقاء، وإرادة الموت والمعاناة من أجل الحفاظ على الحياة، «فالثور يريد الحياة، والكلاب تريد له الموت، وصورة الظلمة والنور، فالثور يريد النور ويرفض العتمة؛ لأن الظلمة تثير الفزع والهلع والتوتر والأرق، أما النور فيكشف عن الأمور ويوضحها؛ لكن النور يستثير الفزع المستتر في أعماق الظلمة، ويصحب الظلمة شدة ومعاناة، في حين تأتي الشمس بالأمل ودفء الحياة، والفرح المنتظر»[10]؛ لكنها تكون فضاء لخروج الصياد وكلابه الضارية، فتبدأ المعركة وينتصر الثور ويوشك أن ينجو لولا أن الصياد يرمي بسهامه فيصيبه.

إن المتأمل في قصة الثور الوحشي وفي معانيها ورموزها لا يغفل وجود سمات التخييل الأسطوري تعود إلى اعتقادات دينية قديمة ضاعت تفاصيلها لكنها شكلت عنصرًا بارزًا من عناصر معرفة الشاعر ونظرته في الحياة؛ فقصة الثور الوحشي «تطور لترانيم أو ملامح .. دينية قديمة تتصل بقداسة وما كان يرمز إليه من الخصب والمطر والاتحاد بالصيد، ولكنها لم تعد تحمل مغزى دينيًا، بل انتهت إلى الشعراء الجاهليين المعروفين تقاليد أدبية، وإن لم تخل من إشارات وسمات هي بقايا قدسية انقرضت، يستطيع المسلم بأصولها فهمها والنفاذ إلى إيماءاتها ومراميها.»[11] وأول ما ينبغي أن يستوقفنا في هذه القصة، هو أنها ليست مجرد أحداث تاريخية لا قيمة لها، بل إنها تهدف إلى مقصدية معينة، وتحمل طقوسا أسطورية، وملامح قصصية ذات أبعاد دينية ووجدانية، أراد الشاعر من خلالها تصوير معاناة الكائنات الحية؛ من إنسان وحيوان أمام الدهر وسلطته على حياة كل منهما، وإبراز أن الزمن يتسم بثنائية ضدية يتجاذب طرفيها الخير والشر والحياة والموت.

وبوصف أن الإنسان ليس منفصلاً عن تراث أجداده، الذي وصل إليه محملاً بأبعاد أسطورية وخرافية ومعتقدات وشعائر دينية، فقد رأى أن «تناول لحم الضحية المقدسة يجعله متلقيًا لحياة وصفات إلهية، وتحل قوى هذه الآلهة في جسده،



سمة التخييل السردي في الشعر العربي القديم من الميثولوجيا إلى الرؤية الجمالية

وكما في طقوس الدفن، فإن ميراث المتوفى يقتسم ليتشرب الورثة صفاته المتميزة».[111]

وتتصل هذه الممارسات ببقايا طقوس واحتفالات قديمة تؤكد على العلاقة القائمة بين الإنسان والثور؛ حيث كان الإنسان القديم يبجل الثور ويقدسه، ويعدّه رمزًا للخصب والمطر، «ففي حضارات عديدة، وبعضها حضارات سحيقة في القدم، كان الثور يعبد؛ ولعل السبب في ذلك أنه من أوائل الأجناس التي استخدمها الإنسان لكونه مصدرًا للطعام وحيوانًا يحمل الأثقال، بالإضافة إلى ما تمثله قوته الهائلة وإخصائه من رموز تجسد الألوهية».[112]

لقد كانت للثور وظائف متعددة في حياة الإنسان عبر مر العصور، فهو وسيلة لتحقيق مجموعة من الغايات التي تفرضها الحياة، من هنا أصبح رمزًا للحياة في الشعر؛ فالثور يطمح للحياة، ويرمز للاستمرار ويصارع من أجل البقاء.

وكانت عبادة الثور تجسيدًا أرضيًا لعبادة القمر السماوي؛ حيث ارتبط الثور بالقمر، وربما يعود ذلك إلى قرنيه اللذين يشبهان الهلال في شكلهما الخارجي، ثم إن القمر قد ارتبط «منذ زمن مبكر بطقوس الزراعة والخصب واستنزال المطر، والثور فيه قوة الإخصاب، وعليه انتشرت عبادة الثور رمزًا للخصب والمطر».[113]

وقد عبد العرب ثورًا سموه (بعلاً) بوصفه إلهًا للخصب والمطر في كل مكان، وإلى ذلك أشار القرآن الكريم؛ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴾[114].

والدارس للقصص الثور في التراث العربي يدرك أنها تحمل سمات أسطورية، من ذلك أن العرب «كانوا يزعمون أن الجن هي التي تصد الثيران عن الماء حتى تمسك البقر عن الشرب حتى تهلك»[115]؛ لذلك كانوا يضربون الثور ليقتحم الماء حتى تتبعه البقر. وفي ضرب الثور «إشارة لطقس سحري قديم، مارسه الإنسان الجاهلي في حيواناته، ولا شك أن هذا الطقس له علاقة بالسقيا والإرواء والإخصاب، فربما كان ابتداء الثور بالشرب إغراء له كي ينزل المطر، أو تكريمًا لصانع المطر الذي كانت الغدران من فعله ونتاجه، أو تذكيرًا له بعواقب الجفاف والجدب: الإهانة والحرق بالنار»[116].

وقد اتخذ العرب الجنوبيون من الثور رمزًا لإلههم القمر، فعد من الحيوانات المقدسة التي ترمز إلى الآلهة، وقد دعي القمر في بعض النصوص: ثورًا[117].

## - صورة الثور من الميثولوجيا إلى جمالية الشعر:

إن الشاعر في قصة الثور يسترفد من الإرث الأسطوري والديني القديمين، ولكنه غير مشدود إلى هذه المعتقدات للحديث عنها في ذاتها، بل نرى في وصف أبي ذؤيب للثور بقايا ذلك التراث الديني القديم الذي اندثرت طقوس عبادته، وغدا مجرد إشارات موجزة ذات دلالات رمزية تقدم رؤية الشاعر للكون والواقع؛ حيث يربط الشاعر بين عالم الأرض المتمثل في الثور وآلهة السماء البعيدة؛ لذلك قرن أبو ذؤيب صورة الثور بصورة الكوكب؛ يقول:[118]

مِنْ وَحْشِ حَوْضَى يُرَاعِي الوَحْشَ مُنْتَقِلاً
كَـأَنَّـهُ كَوْكَـبٌ فِـي الجَـوِّ مُنْـحَـرِدُ

وإذا كان القمر لا يظهر إلا في الليل، فإن الثور في شعر أبي ذؤيب لا يظهر إلا ليلاً يقاسي الوحدة، ويعاني من البرد القارس والريح والمطر؛ لهذا يلجأ إلى شجرة الأرطى ليحتمي بها، «وقد أصبحت هذه الشجرة تبادله التواصل والعطاء كأنها زوجة أو حبيبة، فهي قد قبلت أن تستضيفه، وأن تمنع عنه أذى الليالي، ونكاد نشم في الأرطاة تلك الروائح المقدسة المثقلة بالميثولوجيا القديمة عن الشجرة رمز الأمومة والاحتضان»(١١٩).

**وفي ذلك يقول أبو ذؤيب:**

**وَالدَّهْرُ لا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ**
**شَبَبٌ أَفَزَّتْهُ الكِلابُ مُرَوَّعُ**

**شَعَفَ الكِلابُ الضَّارِيَاتُ فُؤَادَهُ**
**فَإِذَا يَرَى الصُّبْحَ المصَدَّقَ يَفْزَعُ**

**وَيَعُوذُ بِالأَرْطَى إِذَا مَا شَفَّهُ**
**قَطْرٌ وَرَاحَتْهُ بَلِيلٌ زَعْزَعُ**

**يَرْمِي بِعَيْنَيْهِ الغُيُوبَ وَطَرْفُهُ**
**مُغْضٍ يُصَدِّقُ طَرْفُهُ مَا يَسْمَعُ**

ويدرك المتلقي لشعر أبي ذؤيب القصصي أن الثور يعاني محنًا متتالية تدفع به إلى الاختفاء تحت شجرة الأرطى، وكذلك حال «القمر-الذي يظهر، حين يظهر، في بداية الليل-يتعرض في ليل الشتاء؛ لأن يحجبه السحاب المظلم فيتصور الذهن البدائي عدوانًا على الإله من هذه الظواهر الطبيعية الشريرة، فيلجأ إلى قوة خيرة مساعدة يحتمي بها. حتى إذا جاء الصبح، تعرض لمحنة أخرى لا تنفعه فيها شجرة الأرطى، تلك هي محنة الصراع بينه وبين الصائد وكلابه-وهي مجموعة كواكب في السماء-، ولا ينجيه منها إلا المواجهة التي ينتصر فيها الإله الخير على أعدائه»(١٢٠).

وغير خافٍ في قصة الثور أن الطبيعة تتحول إلى مظهر من مظاهر العنف؛ حيث تمارس عناصرها تخويفًا على نفسية الثور؛ لما يصيبها من تغير سريع، تنقلب فيه الأجواء، فيزداد هبوب الرياح الباردة، والمطر المنهمر، والبرد القارس، مما يدفع بالثور إلى الاحتماء بأكناف شجرة الأرطى.

ويبدو هذا الحيوان متفردًا، بات ليلة ممطرة، ثم في الصباح يتعرض للشمس ليدفئ جلده؛ يقول أبو ذؤيب:(١٢١)

**فَغَدَا يُشَرِّقُ مَتْنَهُ فَبَدَا لَهُ**
**أُوْلَى سَوَابِقِهَا قَرِيبًا تُوزَعُ**

فالثور يبحث عن الشمس مع حلول الصباح وانتشار أشعة الشمس، ومن ثم فهو يخرج من عالم آمن هو الليل، إلى عالم مخيف هو النهار، ولا ننسى أن الثور رمز للإله القمر الذي لا يظهر إلا بالليل، «وقد نرى في بحث الثور عن الشمس وترقبه لها إشارة إلى المعتقد القديم، وتجسيدًا لمفهوم الجاهليين لطبيعة هذين الإلهين: الذكورة والأنوثة، وبحث كل منهما عن الآخر؛ لذلك كان بزوغ الشمس أمرًا محتومًا لازمًا في قصة ثور الوحش»(١٢٢).

إن الشاعر في هذه القصة الشعرية يجعل من الثور الوحشي رمزًا شعريًا استخدمه بصيغة فنية للكشف عن رؤيته للواقع والوجود وإحساسه بالمأساة الإنسانية؛ فالثور في الليل هو الشاعر نفسه في رحلته وتجواله، وما يتعرض له الثور من مخاطر الصياد والكلاب، ما هي إلا مخاطر تواجه الشاعر والكائن البشري في حياته عامة.

والكلاب في هذه النصوص هي نوائب الزمن

وعواديه، والصراع الدائر بينها وبين الثور، يشكل صورة من صور الصراع الإنساني مع الدهر، فالإنسان يتفوق على ذاته ويطمح إلى مقاومة صعوبات الحياة في كثير من الأحيان، فيحقق انتصاره وقدرته على المقاومة، غير أن نوائب الدهر تقف ثابتة أمامه لا تزول، كما أن الكلاب لا تموت كلها؛ ليأتي الخلاص على يد الصياد الذي هو رمز للقدر المحتوم؛ وبذلك يكون الصياد وكلابه وسيلة من وسائل الدهر المتعددة التي استند إليها الشاعر ليصور الصراع الذي يعيشه الإنسان في حياته.

على هذا النحو يغدو صراع الثور مع الصياد وكلابه هو صراع الإنسان الوجودي من أجل تحقيق الحياة، وتغدو صورة الثور المقتول في شعر الرثاء مقترنة بصورة الإنسان الفاني الذي تسيطر عليه قوة الدهر فلا يستطيع معها نجاة.

وهكذا طفق أبو ذؤيب يقرن تجربة الموت الإنساني بتجربة الموت لدى المخلوقات الأخرى؛ مثل الثور الوحشي، وهو في ذلك يتأسى بهذا الموت الكوني، ويستمد منه العزاء، ويرمز بموت هذا الكائن لموت الإنسان وينفذ من وراء هذا الموت إلى التأمل والاعتبار.

وهكذا نخلص إلى أن حضور الثور في شعر أبي ذؤيب مكون بنيوي له دلالاته الرمزية والأسطورية، التي اكتسبها من الجو العام للقصيدة، والحالة الشعورية التي يعبر عنها الشاعر؛ فهذا الأخير في سياق الحديث عن نوائب الدهر وأثره على الكائنات، يجعل من صورة الثور تجسيدًا لمبدأ الصراع اللامتناهي بين حتمية الموت والسعي لتحقيق الحياة.

ولا شك أن ارتباط صورة الثور الوحشي في شعر أبي ذؤيب الهذلي بثنائية الحياة والموت، رمز لما يلقاه الإنسان في الحياة من مشاق وصراعات مع الذات والآخر لإثبات وجوده أمام تقلبات الدهر.

لقد قصدنا من هذا البحث تحقيق غاية أساس هي تأكيد حضور السرد الشعري في المخيلة الشعرية العربية القديمة، وهو ما أفض بنا إلى وجود سمات تخييلية كانت نتيجة لاستناد الشاعر القديم في مناسبات كثيرة ومقامات متعددة إلى التراث الأسطوري والديني القديمين، من أجل تقديم تصوره المعرفي فيما يتعرض له الإنسان من مشاكل في حياته الواقعية.

ولعل هذا التوظيف الجمالي جعلنا أمام أسطرة للنص الشعري؛ ففي الشعر عالم مواز للعالم الأسطوري ولعالم الواقع كذلك، ومن هنا يغدو الشعر رؤية جمالية للوجود الإنساني؛ فالشاعر القديم لم يكن مشدودًا إلى الأسطورة والتراث الحكائي للحديث عنهما في ذاتهما، بل استعملهما في كشف اختلالات الواقع وثنائيات الحياة وتحولات الإنسان، ومن خلالهما قدم رؤيته للكون والواقع، فغدا الشعر في أغلب صوره يقدم منظورًا عقلانيًا لمشكلات الحياة بطابع سردي.

## الحواشي

١- محمد يوسف نجم، فن القصة، دار صادر بيروت، دار الشروق عمان، الطبعة ١، ١٩٩٦م، ص ١٠.

٢- علي النجدي ناصف، القصة في الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، ص ٦.

٣- نبيلة إبراهيم؛ لغة القص في التراث العربي القديم، مجلة فصول، عدد خاص عن الرواية وفن القص، المجلد الثاني، العدد الثاني، يناير، فبراير، مارس، ١٩٨٢م، ص ١١.

٤- علي عبد الحليم محمود، القصة العربية في العصر الجاهلي، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م ص: ١١٨.

٥- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت الطبعة ٤، ١٩٧٢م، الجزء١، ص: ٢.

٦- فاروق خورشيد، بحث في الأصول الأولى للرواية العربية، ضمن كتاب الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت الطبعة ١، ١٩٨٧م ص: ٩٩.

٧- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، كتاب القصاص والمذكرين، تحقيق مالين سوارتز، بيروت، دار المشرق ١٩٧١م، ص: ١٠.

٨- فرج بن رمضان، محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣٢، ١٩٩١م، ص: ٢٥٦.

٩- الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع، ص: ٩٢.

١٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده الجزء ١ ص: ١٩٦ – ١٩٧.

١١- حسن النعمي، قراءة في هيمنة الخطاب السردي، مجلة علامات في النقد، النادي الثقافي بجدة، المجلد ١٢، الجزء ٤٥، شتمبر ٢٠٠٢م، ص: ١٢٥.

١٢- سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، الطبعة ١، ١٩٩٧م ص: ١٣٧.

١٣- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة (د.ت)، ص: ٣٢٠.

١٤- نفسه، ص: ٣٢٢.

١٥- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثامنة، (د.ت)، ص: ١٩٠.

١٦- سعيد الأيوبي، عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي، مكتبة المعارف، الرباط ١٩٨٦م، ص: ١٨٤.

١٧- عزيزة مريدن، القصة الشعرية في العصر الحديث، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م، ص: ٢٧.

١٨- أحمد أمين، النقد الأدبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٢م، الجزء ١ ص: ٨٠.

١٩- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل، دار المعارف بمصر، الطبعة ٢، ١٩٨٥، ص: ١٥٤.

٢٠- انظر تفاصيل القصة في مجمع الأمثال للميداني، قدم له وعلق عليه نعيم حسن زرزور، دار الكتب العلمية بيروت، (د.ت)، المجلد الثاني، ص: ١٧٤.

٢١- ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه وشرحه: سجيع جميل الجبيلي، بيروت: دار صادر، الطبعة١، ١٩٩٨م، ص:١٥٢-١٥٤، وأنظر كذلك الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، منشورات المجمع العلمي العربي، الطبعة٢، ١٩٦٩م، ج ٢ ص: ٢٢٥-٢٢٦.

٢٢- ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الثقافة بيروت (د.ت)، الجزء ١، ص: ٢٧٠، أنظر كذلك الحيوان للجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، منشورات المجمع العلمي العربي الطبعة ٢، ١٩٦٩م، الجزء ٢، ص: ٣١٩.

٢٣- ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٥٩م، ص: ١٧٩.

٢٤- مجمع الأمثال، المجلد ٢، ص: ٤٤١- ٤٤٢.

٢٥- شرح أشعار الهذليين، صنعة السكري، حققه عبد الستار أحمد فرج، راجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة (د.ت)، الجزء ١، ص: ١٨٤.

٢٦- محمد كنون الحسني، تجليات السرد في شعر علال الفاسي، مجلة آفاق، عدد مزدوج ٦٥- ٦٦ الرباط ٢٠٠١م، ص: ٢١٥- ٢١٦.

٢٧- الكلام والخبر: مقدمة للسرد العربي ص: ٢١٩.

٢٨- قراءة في هيمنة الخطاب السردي ص: ١٥٩.

٢٩- حميد لحمداني، الواقعي والخيالي في الشعر العربي القديم (العصر الجاهلي)، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص: ٤٩.

٣٠- أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة١، ١٩٩٥م، ص: ١١.

٣١- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، دار العودة، بيروت ١٩٧٣م، ص: ٢٦٣.

٣٢- فراح السواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، ص: ١٤.

٣٣- محمد كنون الحسني، الجانب الأسطوري في الشعر العربي القديم (العصر الجاهلي) أطروحة مرقونة، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، السنة الجامعية ٨٩- ٩٠، ص: ٩٨.

٣٤- أنس داوود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار الجيل القاهرة ١٩٧٥م، ص: ٤١.

٣٥- الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، ص: ٣٠.

٣٦- الجانب الأسطوري في الشعر العربي القديم، (العصر الجاهلي)، ص: ٩٩.

٣٧- الأسطورة في الشعر العربي الحديث، ص: ١٦.

٣٨- الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، ص: ٣٢.

٣٩- شرح أشعار الهذليين، ج ١، ص: ٢٠٨-٢١١.

٤٠- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الثقافة بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م، المجلد السادس، ص: ٢٥٨.

٤١- الشعر والشعراء، الجزء ٢، ص: ٥٤٨.

٤٢- شرح أشعار الهذليين، ج ١، ص: ٢٠٧.

٤٣- أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، الناشر مكتبة الأندلس ببغداد، ١٣٥٢، ج ١ ص: ١٠٧- ١٠٨- ١٠٩.

٤٤- انظر على سبيل المثال:

- روبرت س. هولاب، نظرية التلقي (مقدمة نقدية)، ترجمة خالد التوزاني والجلالي الكدية، منشورات علامات، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ترجمة حميد لحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس ١٩٩٤م.

- سامي إسماعيل، جماليات التلقي، دراسة في نظرية التلقي عند هانز روبرت ياوس وفولفجانج إيزر، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٠٢م.

- هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تقديم وترجمة رشيد بنحدو، مطبعة ٤٩- النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ٢٠٠٣م.

٤٥- شرح أشعار الهذليين، ج ١، ص: ٢١٠- ٢١١.

٤٦- نفسه ج ١ ص: ٢١٢- ٢١٣.

٤٧- إذ غزا وسافر: أي ذهب وغاب عنك حلمك، جم: كثير.

٤٨- تستخيرها: تستعطفها بشتمي.

٤٩- تنقذها: تأخذها، صفي نفسه: خاصة نفسه، سجيرها: صفيها.

٥٠- سرتها: جعلتها سائرة بين الناس.

٥١- قراءة في هيمنة الخطاب السردي، ص: ١٥٦.

٥٢- شرح أشعار الهذليين، ج ١ ص: ٢١٩.

٥٣- نصرت عبد الرحمن، الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، الأردن ١٩٨٥م، ص: ١٤٣.

٥٤- شرح أشعار الهذليين، ج ١ ص: ١٧١.

٥٥- الشلة: البعد، الطروح: النوى البعيدة.

٥٦- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي، ص: ١٧١.

٥٧- شرح أشعار الهذليين، ج ١ ص: ٢١٤.

٥٨- عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، ص: ٢٠.

٥٩- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب، ص: ١٤٧.

٦٠- عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٠م، الجزء ٢ ص: ٨٧٤.

٦١- شرح أشعار الهذليين، ج ١ ص: ١٦٤.

٦٢- أكناف: نواح، أجزاع: الواحد جزع وهو منعطف الوادي.

٦٣- فراد السباع: ما تقدم من السباع، الأطلاح: المعيية يريد أنها تربض بالأرض كما يصنع المعيي.

٦٤- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي، ص: ١٦٨.

٦٥- شرح أشعار الهذليين، ج ١ ص: ١١٢- ١١٩.

٦٦- الحنيف: المائل من شر إلى خير أي الناسك.

٦٧- الأركات: الإبل التي ترعى الأراك.

٦٨- شرح أشعار الهذليين، ج١، ص: ١١٤.

٦٩- الشمر: الصائد.

٧٠- الكفة: حبالة الصائد، الممر: الشديد الفتل.

٧١- راغ الظبي: ذهب ليفر، نشبت: علقت، الزماع: لحمة ناتئة فوق الظلف وهي الزائدة خلفه.

٧٢- شرح أشعار الهذليين، ج ١، ص: ١١٧.

٧٣- لاتبتئس: لا تحزن.

٧٤- شرح أشعار الهذليين، ج١، ص: ١١٧-١١٨-١١٩.

٧٥- الجزر مفردها جزرة أي محرك، وأصل الجزرة شاة اللحم.

٧٦- ابن عجرة: من لحيان بن هذيل، ذا نفر: ذا عشيرة.

٧٧- عالية الرمح: صدره أي أنهم طوال، لطاف الأزر: خماص البطون.



٧٨- الفجر: المعروف.

٧٩- ليلة أهل الهزر: وقعة كانت لهذيل قديمة بمكان يعرف بهذا الاسم.

٨٠- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي، ص: ١٦١.

٨١- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج ٢، ص: ١٢١-١٢٢.

٨٢- شرح أشعار الهذليين، ج ١، ص:١١٧.

٨٣- أعنقن: تصوبن، وأعنقت النجوم: في مضيها، الهوادي: أوائل البقر، الصدر: التي تصدر عن الماء.

٨٤- شرح أشعار الهذليين ج ١ ص: ٢٦-٢٣.

٨٥- شبب: ثور مسن.

٨٦- شعف: أخاف، المصدق: الصادق: المضيء.

٨٧- الأرطى: شجر يعتاده البقر، شفه: آذاه وأجهده، راحته: أصابته الريح، بليل: باردة.

٨٨- يشرق متنه: يظهره للشمس، نوزع: تغرى به.

٨٩- نحا: تحرف للكلاب ليطعنها، مذلقين: قرنين.

٩٠- يذودهن: يردهن. عبل الشوى: غليظ القوائم. الطرتان: خطان في الجنبين.

٩١- لأقصد: قتل. شريبها: ما بقي منها. يتضوع: يعوي من الفرق.

٩٢- عجلا له: يريد أنهما حاران كما أخرجا من التنور لم يبردا.

٩٣- رهاب: رقاق مرهفة يعني نصالا. مقزع: منتوف.

٩٤- فرها: بقيتها. المنزع: السهم.

٩٥- كبا: سقط على وجهه. فنيق: فحل الإبل. نارز: يابس. الخبت: المكان المستوي. أبرع: أضخم وأعظم.

٩٦- شرح أشعار الهذليين ج ١ ص : ٦٠- ٦٤.

٩٧- كوره: جماعته.

٩٨- ربرب: جماعة من البقر. البلق: البيض التي تتلألأ.

٩٩- بائجة: داهية. القدد: القلائد.

١٠٠- لا يرغمن: لا يصيبهن رغم في عيشهن. والرغم التراب.

١٠١- استبانت: البقر رأته وأبصرته. صرد: طائر من خفته.

١٠٢- نبأة: صوت تسمعه ولا تفهمه. أسهما: أغراها.

١٠٣- عرست: تحيرت.

١٠٤- تكبو: تعثر وتسقط تحت صدره. يورد: يدم.

١٠٥- النجد: الشجاع ذو النجدة والقتال.

١٠٦- أحمد كمال زكي. شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٩م. ص: ٢٤٦.

١٠٧- وهب رومية. الرحلة في القصيدة الجاهلية. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية. بيروت ١٩٧٩م. ص : ٢٠٥.

١٠٨- الحيوان ج ٢ ص : ٢٠.

١٠٩- مصطفى عبد الشافي الشوري. الشعر الجاهلي تفسير أسطوري. الشركة المصرية العالمية للنشر -لونجمان- القاهرة. الطبعة الأولى ١٩٩٦م ص:١١٨.

١١٠- عبد الجبار المطلبي. مواقف في الأدب والنقد. وزارة الثقافة والإعلام العراقية. دار الرشيد ١٩٨٠م. ص:١٤٨.

١١١- مصطفى عبد الشافي الشوري. شعر الرثاء في العصر الجاهلي دراسة فنية. الدار الجامعية للطباعة والنشر. بيروت ١٩٨٣ ص:١١٢.

١١٢- ريتا عوض. بنية القصيدة الجاهلية الصورة الشعرية لدى امرئ القيس. دار الآداب. الطبعة الأولى. بيروت ١٩٩٢م. ص: ٢٩٥.

١١٣- مواقف في الأدب والنقد ص:١٠٢.

١١٤- سورة الصافات الآيات: ١٢٣- ١٢٤- ١٢٥.

١١٥- الحيوان. ج ١ ص :١٩.

١١٦- الشعر الجاهلي تفسير أسطوري. ص: ١٢٤.

١١٧- ديتلف نيلسن وآخرون. التاريخ العربي القديم. ترجمة فؤاد حسنين علي. النهضة المصرية. ١٩٥٨. ص: ٢٠٨.

١١٨- شرح أشعار الهذليين. ج ١ ص: ٦٠.

١١٩- ثناء أنس الوجود. رمز الماء في الأدب الجاهلي. مكتبة الشباب (د.ت). ص: ٢٤٦.

١٢٠- علي البطل. الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري. دار الأندلس. بيروت. الطبعة الثالثة. ١٩٨٣. ص: ١٢٠-١٢١.

١٢١- شرح أشعار الهذليين. ج ١ ص:٢٧.

١٢٢- الشعر الجاهلي تفسير أسطوري ص:١٢٠.

## المصادر والمراجع


★ **القرآن الكريم.**

**أ- المصادر:**

★ أبو الفرج الأصفهاني. الأغاني. دار الثقافة. الطبعة ٥. بيروت ١٩٨١م.

★ أمية بن أبي الصلت حياته وشعره. دراسة وتحقيق بهجت عبد الغفور الحديثي. الطبعة ٢. بغداد ١٩٩١م.

★ الجاحظ. الحيوان. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. منشورات المجمع العلمي العربي. الطبعة ٢. ١٩٦٩م.

★ ديوان الأعشى الكبير. شرح وتعليق محمد محمد حسين. مكتبة الآداب. القاهرة ١٩٥٩م.

★ أبو هلال العسكري. ديوان المعاني. الناشر مكتبة الأندلس بغداد ١٣٥٢هـ.

★ ديوان النابغة الذبياني. تحقيق محمد أبو الفضل. دار المعارف. الطبعة ٢. القاهرة ١٩٨٥م.

★ شرح أشعار الهذليين صنعة السكري. حققه عبد الستار أحمد فرج. راجعه محمود شاكر. مكتبة العروبة. القاهرة (د.ت).

★ ابن قتيبة. الشعر والشعراء. دار الثقافة. بيروت (د. ت).

★ ابن رشيق القيرواني. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الجيل. الطبعة ٤. بيروت ١٩٧٢م.

★ ابن الجوزي. كتاب القصاص والمذكرين. تحقيق مارلين شوارتز. دار المشرق. بيروت ١٩٧١م.

★ الميداني. مجمع الأمثال. قدم له وعلق عليه نعيم حسين زرزور. دار الكتب العلمية. بيروت (د.ت).

**ب- المراجع:**

★ أحمد كمال زكي. شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والإسلامي. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٩م.

- أنس داوود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار الجيل، القاهرة ١٩٧٥م.
- أحمد إسماعيل النعيمي، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، سينا للنشر، الطبعة ١، القاهرة ١٩٩٥م.
- ديتلف نيلسن وآخرون، التاريخ العربي القديم، ترجمة فؤاد حسنين علي، النهضة المصرية، ١٩٥٨م.
- ثناء أنس الوجود، رمز الماء في الأدب الجاهلي، مكتبة الشباب (د.ت).
- فراح سواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين الطبعة ١، دمشق ٢٠٠١م.
- فاروق خورشيد، بحث في الأصول الأولى للرواية العربية، ضمن كتاب الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١، بيروت ١٩٨٧م.
- محمد كنون الحسني، الجانب الأسطوري في الشعر العربي القديم (العصر الجاهلي)، (أطروحة مرقونة)، كلية الآداب تطوان، ٩٨-٩٩.
- وهب رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، عالم المعرفة، العدد ٢٠٧، الكويت، مارس ١٩٩٦م.
- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، الطبعة ٨، القاهرة (د.ت).
- سعيد الأيوبي، عناصر الوحدة والربط في الشعر الجاهلي، مكتبة المعارف، الرباط ١٩٨٦م.
- محمد يوسف نجم، فن القصة، دار صادر بيروت، دار الشروق عمان، الطبعة ١، ١٩٩٦م.
- مصطفى عبد الشافي الشوري، الشعر الجاهلي تفسير أسطوري، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان- القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- مصطفى عبد الشافي الشوري، شعر الرثاء في العصر الجاهلي دراسة فنية، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣م.
- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، الطبعة ١٠، القاهرة (د.ت).
- عبد الجبار المطلبي، مواقف في الأدب والنقد، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد ١٩٨٠م.
- عزيزة مريدن، القصة الشعرية في العصر الحديث، دار الفكر، الطبعة ١، دمشق ١٩٨٤.
- علي عبد الحليم محمود، القصة العربية في العصر الجاهلي، دار المعارف، الطبعة ٢، القاهرة ١٩٧٩م.
- علي النجدي ناصف، القصة في الشعر العربي إلى أوائل القرن الثاني الهجري، نهضة مصر للطباعة والنشر (د.ت).
- علي البطل، الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة ١، بيروت، البيضاء ١٩٩٧م.
- ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية الصورة الشعرية لدى امرئ القيس، دار الآداب، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢م.
- أحمد أمين، النقد الأدبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢م.
- محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، دار العودة، بيروت ١٩٧٣م.
- نصرت عبد الرحمن، الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، الأردن ١٩٨٥م.
- حميد لحمداني، الواقعي والخيالي في الشعر العربي القديم (العصر الجاهلي)، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة ١، البيضاء.
- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي، نصرت عبد الرحمن، دار الفكر للنشر والتوزيع عمان، الأردن ١٩٨٥ - ١٩٩٧م.
- عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.
- عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، ١٩٧٠م.

ج - المقالات:

- محمد كنون الحسني، تجليات السرد في شعر علال الفاسي، مجلة آفاق اتحاد كتاب المغرب، عدد مزدوج ٦٥-٦٦، الرباط ٢٠٠١م.
- حسن النعمي، قراءة في هيمنة الخطاب السردي، مجلة علامات في النقد، النادي الثقافي بجدة، المجلد ١٢ الجزء ٤٥، شتنبر ٢٠٠٢م.
- نبيلة إبراهيم؛ لغة القص في التراث العربي القديم، مجلة فصول، عدد خاص عن الرواية وفن القص، المجلد ٢ العدد ٢، يناير، فبراير، مارس ١٩٨٢م.
- فرج بن رمضان، محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم، حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣٢، ١٩٩١م.

# شَعريّة الانكسَار في الخِطَاب الشّعري الشّعبي الجَزَائريّ
# (ديوان مُحَمد بَلخَير بن قَدُور التَاغُسْتِيّ (١٨٣٥م - ١٩٠٦م)
# بَطل المُقَاوِمَة الشّعبيّة وشَاعر الشَيخ الصالح بُوعْمَامَة نموذجاً)

د. عبد اللطيف بن عبد العالي حنّي
أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب واللغات - جامعة الطارف - الجزائر

شعرية الانكسار في الخطاب الشعري الشعبي الجزائري

## أولاً- في حدود مصطلح الشعرية:

إن الحديث عن مصطلح الشعرية حديث ذو شجون، لما للمصطلح من جذور عميقة في النقد الأدبي، تعود إلى زمن أرسطو من خلال كتابه "فن الشعر" "Po- Etiks"، والذي ترجم "بالشعرية"؛ إذ يعدّ السباق في هذا المجال، وقد استزادت الشعرية خلال مسيرتها الزمنية وعرفت توسعا في فلسفتها النقدية والفكرية مما جعلها تؤسس لنظرية قائمة بذاتها.

والشعرية هي ترجمة للمصطلح الفرنسي "Poétique" والإنجليزي "Poetics" اللذان بدورهما مستمدان من المصطلح الإغريقي "Poètikos" الذي يقصد به الصنع والإبداع[١]، وبذلك انتقلت إلى النقد العربي بهذه الترجمة وتوسعت "فأصبحت تحوي اليوم شكلاً من أشكال المعرفة بذاتها"[٢].

ويرجع الفضل في شيوع مصطلح الشعرية في الدراسات الأدبية إلى الشكلانية الروسية، التي ارتكزت على الأدبية وضبطت معناها، وعلى الرغم من من ذلك لم يستقر المصطلح ولم تلتزم الشعرية بشعرية واحدة، بل انقسمت وتعددت في اتجاهات مختلفة، أبرزها شعرية التماثل عند رومان جاكبسون، وشعرية الانزياح عند جون كوهين، ويمثل كمال أبو ديب الممارسة النقدية للشعرية في شعرية الفجوة: مسافة التوتر.

والشعرية وفق نظرة جاكبسون تدور حول الوظيفة أو الفعل الذي يجعل من الإبداع الأدبي شعرًا ونثرًا إبداعًا شعريًا "يتجلى في كون الكلمات وتركيبها ودلالتها وشكلها الخارجي والداخلي ليست مجرد إمارات مختلفة عن الواقع، بل لها وزنها الخاص وقيمتها الخاصة"[٣].

ويدرج تودوروف الشعرية ضمن العلوم التي تهتم بالخطابات، وينظر للأدب على أنه خطاب

متميز، كما يؤكد على أن العمل الأدبي ليس في حد ذاته هو موضوع الشعرية، وإنما عملها يتمركز حول الوقوف على خصائص الخطاب النوعي والمتمثل في الخطاب الأدبي[٤].

وعلى هذا الأساس تتوحد رؤية تودوروف مع جاكبسون في عمل الشعرية كإجراء نقدي فعّال في البحث عن مختلف القيم والسمات التي تميز خطابًا أدبيًا عن آخر، وأنها معرفة وعلم هدفه سنّ القوانين الضابطة لولادة كل نص أدبي، ولا تقف عند هذه الحدود بل تتعدى إلى الحث عن القوانين داخل الأدب ذاته[٥].

وينظر كمال أبو ديب للشعرية على أنها حركة استقطابية تأخذ من عمق التجربة والحياة، وهي التجسيد المثالي لوجود الثنائيات الضدية، رؤية العالم رؤية منتظمة من حيث اللغة والدلالة والصوت والإيقاع؛ " لأن وظيفة اللغة الشعرية هي خلق الفجوة؛ مسافة التوتر بين اللغة وبين الإبداع الفردي، بين اللغة وبين الكلام، وإعادة وضع اللغة في سياق جديد كليا"[٦].

ويعتمد أدونيس على اللغة في تحديد الشعرية، ويحصرها فيها؛ إذ الشعر عنده هو الكلمة التي تتجاوز نفسها غير مقيدة برباط حروفها، فالشيء يتشكل بصورة جديدة ومعنى مبتكر آخر[٧]، وبذلك تصبح الشعرية مرهونة بكثافة الطاقة الجمالية في النص الأدبي، ومدى نبض وانتاج الدلالة فيه بأقل الكلمات والألفاظ المصقولة والدقيقة والموحية، التي من شأنها استثارة القارئ واستحضار ذهنه الجمالي لكشف معاني النص، ويغدو النتاج الفكري للعمل الشعري عامرًا بالتنوع والخصوبة والامتلاء[٨].

ويقسم الدارسون الشعرية إلى ثلاثة اتجاهات:

١- الذي يعتمد فيه أصحابه "مجموعة المبادئ الجمالية التي تقود الكاتب في عمله الأدبي"[٩]، وهذا عندما ننسب الشعرية لشاعر ما، ونقصد الاختيارات والآليات التي ينتقيها الشاعر في نصه، كقولنا شعرية رامبو أو لافونتين.

٢-وفيها ننسب الشعرية لمدرسة نقدية ما، كالشعرية الكلاسيكية أو الرومانسية ويقصد بها تلك "القوانين المعيارية التي تنجزها مدرسة أدبية ما، وهي مجموعة من القواعد التي ينبغي التقيد بها أثناء الممارسة الفنية"[١٠].

٣-وتظهر الشعرية في هذا الاتجاه كنظرية داخلية للأدب، وهو ما تبناه تودوروف الذي يرى أن الشعرية هي معالجة داخلية للغة النص، تنتج عنها قوانين الوحدة والتنوع في الأعمال الأدبية، وتصبح الشعرية معالجة داخلية لخصائص الأدب؛ وينزه تودوروف الشعرية عن مسعاها القديم المرتكز على البحث عن معنى للعمل الأدبي؛ لأنها "لا تسعى إلى تسمية معنى بل إلى معرفة القوانين العامة التي تنظم ولادة كل عمل.. تبحث عن هذه القوانين داخل الأدب ذاته فالشعرية إذن مقاربة مجردة و باطنية في الآن نفسه"[١١].

## ثانيًا-مظاهر الانكسار في شعر محمد بلخير:

يعدّ الشاعر أحمد بلخير بن قدور التاغستي[١٢] (١٨٢٥ - ١٩٠٦) من فحول الشعر الشعبي الجزائري، وأحد رموز المقاومة الشعبية الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي، فقد عُرف الرجل فارسًا ومجاهدًا في صفوف ثورة أولاد الشيخ، حارب بسيفه وبروحه إلى جانب الشيخ بوعمامة، إضافة

إلى كلمته التي عرف بها وفصاحته التي اشتهر بها، فقد خلد لنا بشعره مسيرة زمانه وأحداث عصره، وصور لنا بقصائده أحداثًا هامة في المقاومة الشعبية الجزائرية، لعلها قصرت عن روايتها كتب التاريخ والأثر.

كما عكس لنا شعره الشعبي النابض بالحياة والشاعرية مسيرة الرجل وتجربته الشعرية بمختلف تمدداتها، وصور لنا بدقة متناهية نفسيته التي تلونت وفق الأحداث، ففيها المسرات المتمثلة في الانتصار في الحروب وتكبيد المستعمر خسائر في العدة والعتاد، ومرافقة لوليه الصالح وشيخه بوعمامة، وفيها أحزان الفراق والأسر والبعد عن الأحبة والأهل، وفي كليهما تجلت لنا شخصية بلخير الرجل الفارس الشجاع، والشاعر الحساس الذي يجابه زمانه ويقارع أعداءه، فينتصر حينًا وينكسر أحيانًا أخرى.

وعلى هذا الأساس سأحاول في هذه الدراسة تتبع مواطن الانكسار عند شاعرنا محمد بلخير، من خلال ديوانه؛ وذلك بالتعرض لمظاهره وأسبابه وموقف شاعرنا منه، مركزًا على ثلاثة محاور هي المكان والإنسان والدنيا مشيرًا إلى مواطن الانكسار فيهم، ونافذًا إلى شخصية شاعرنا من خلال قصائده.

## أولاً - المكان:

عبر بلخير في قصائده عن مشاعره وأحاسيسه الضعيفة المنكسرة اتجاه عدّة أمكنة مرّ بها في حياته، كان لها الأثر الجليّ فيها، ولعل أبرزها السجن؛ لأنه المكان الذي أحس فيه شاعرنا بانكسار وضعف شديد بعد قوة تمتع بها على ساحات الوغى والمعارك، وفي السجن يكابد بلخير الأمرين؛ النفي أي البعد عن الأهل والديار والجزائر، والوحدة ومعايشة كل مظاهر الموت من حزن وعجز وضعف وبعد عن الإنسانية بكل مقاييسها، ويعاني الأسر والذل والهوان من السجان الأجنبي، والتفكير في شعبه الذي تركه يعاني سجنا أشنع ألا وهو جرائم المستعمر الفرنسي.

عُرِفَ شاعرنا بلخير بجهاده ومحاربته للمستعمر الفرنسي مع الشيخ بوعمامة، في المقاومة الشعبية التي شنتها زاوية أولاد سيدي الشيخ[١٣] والقبائل التي انتمت إليها على توغل فرنسا في الجزائر، ولقد أُسِرَ بلخير من طرف المستعمر الفرنسي في سجن المنفى بمدينة "كالفي" الفرنسية بجزيرة كورسيكا، مضحيًا بكل ما لديه في سبيل الوطن، وكان صورة صادقة على البدو "المتحفظين أكثر من غيرهم بروح التضامن والتفاني في سبيل المصلحة الجماعية"[١٤].

أطلعنا شاعرنا بلخير في سجنه على ما تكابده نفسه من شوق وألم وانكسار روحي ونفسي حقيق، ويظهر هذا في قصيدته "يَا سَايَلْنِي" التي تسرد معاناته فيقول فيها:[١٥]

يَـا الـسَـايَـلْـنِـي لاَ تَـسَـوْلْ
خَلِيْنِي فِي أَحْكَامْ رَبْ الْعَالَمِينْ
ضَـاقَـتْ رُوحِـي بَـاغِـي نَـرْحَـلْ
مَـنْ وَطَـنْ الـرُّومْ نَرْتَفَعْ لِلْمُسْلَمِينْ
أَنَـا وَأَوْلاَدْ الْـقَـبَـايَـلْ
رَانِي شَكَايْ عْلَى الْمْحَابْيِسْ مْسَاكِينْ

من خلال مطلع القصيدة تبدو ملامح الانكسار النفسي الذي يعاني منه شاعرنا، وهو يطرح سؤالاً وجوديًا على نفسه يتضمن كيفية وماهية وضعه،

ليجيب في البيت نفسه بالتسليم لقضاء وقدر الله تعالى؛ حيث نلمس تصبيرًا وتسكينًا للشاعر لنفسه، لكنه لا يلبث أن ينهار ويفصح عن خباياه ودواخله مظهرًا ضعفه وآلامه، وشوقه المتأجج للعودة للوطن والأهل دون أن ينسى أصحابه المسجونين من قبيلته والقبائل الأخرى التي اشتركت في حرب فرنسا.

ولعل ما يؤكد الضيق الذي يعاني منه شاعرنا هو لجوءه إلى الله تعالى ليستجيب لدعائه ويفرج همه وينهي سجنه الذي طال وأفنى روحه قبل جسده، حيث يقول:[16]

وَطَلَبْتَكْ يَا إِلَهْ تَقْبَلْ

مَنْ بَعْدْ الضِّيقْ تْفَرَّجْ عْلِينَا فِي الْحِينْ

مَا طَامَعْ فِي بْخِيلْ يَبْخَلْ

طَامَعْ فِي اللِّي يْسَلَّكْ الدِّينْ مَنْ الدِّينْ

عْـزَمْ لِي بَالسْرَاحْ عَجَّلْ

أَمْرُو وَالْقْضَاهْ خَفْ مَنْ رَمْشَاتْ الْعِينْ

يحدث السجن ألمًا بليغًا في نفس شاعرنا الذي لم يتعود الركون إلى الأماكن المظلمة المغلقة، فميدانه ساحات الوغى واقتحام مواقع الغزاة المحتلين؛ لذلك نجده يواسي نفسه بالتوجه لله تعالى راجيًا منه الفرج من هذا الضيق الخانق، فهو القادر سبحانه على سراحه وجبر انكساره البالغ، فبلخير شاعر أبي عزيز النفس لا يستكين إلا لله تعالى على الرغم مما ما يعانيه وما يكابده جراء وضعه المأزوم.

ولعل توجه شاعرنا لله تعالى يؤكد ذلك الانكسار النفسي الذي تلونت به روحه وهو يكابد الأسر وظلمة السجن، فلا يجد غير الله تعالى طالبًا منه أن يخلصه ويفرج همه فيقول:[17]

سَلَكْ الْمرهون مَنْ حبس الكفارْ

قادر كل غريب لابلادو تديه

سَلَّكْنِي مَنْ بَيْنْ سَدْ وَسَدْ خْجَارْ

الْمَغْبُونْ يْشُوفْ لُو كَانْ بْعَيْنِيهْ

سَلَّكْنِي منْ بَيْنْ ضَيْقْ الأَعْدَاءْ وَالتَّزْيَارْ

قَادَرْ تَبْنِي الرِّيحْ وَالْكَافْ تُوطِيهْ

نتوسل في طلبتك ليلا ونهار

وأنت قلت إذا طلب عبدي نكافيه

سَلَّكْنِي مَنْ بَيْنْ سَدْ وَسَدْ خْجَارْ

الْمَغْبُونْ يْشُوفْ لُو كَانْ بْعَيْنِيهْ

سَلَّكْنِي مَنْ بَيْنْ الأَفْرَاسْ وَالأَشْفَارْ

وَاتِينِي بَاشْبُوبْ عَزّ إِلاَّ نْلَرِيهْ

نلحظ أن الشاعر قد اعتمد تكرار التركيب المكون من فعل الأمر وحرف الجر والظرف المكاني (سلكني من بين) في توسله لله تعالى في بداية الأبيات؛ إذ يدعو الله أن يفك أسره من سجن الأعداء، فقد ساءت أحواله وضجرت نفسه من ضيق المكان المظلم الموحش الذي أضحى مصدر الألم والمعاناة بصوره المفزعة المرعبة، فبلخير بتوسله لله تعالى يسعى لإنتاج شعور يمكنه من الخروج من حالته المحزنة وذلك باللجوء إلى الله تعالى باعتباره المفرج الواحد الأحد عنه فيرمي حمله عليه ويدعوه بأسمائه الحسنى وصفاته.

إن هذا التكرار المعتمد في الأبيات يشعرنا بانكسار فعلي في نفس شاعرنا، يسعى بكل الطرق إلى جبرهن ويبدو جليًا من خلال خطابه المركز على بؤر لفظية توحي مباشرة إلى أزمته النفسية

التي يعاني آلامها وتداعياتها، حيث يقول:[18]

سَلْكْنِي كِيمَا سَلَكْتْ تْمَيمْ الْدَارْ
خَطْرَهْ فِي الزْمَانْ صَارَتْ عَمْرَةْ بَيَهْ
سَلْكْنِي كِيمَا سَلَكْتْ طَهَ فِي الْغَارْ
الْحْمَامَةْ وَالْعَنْكَبُوتْ بْنَاوْا عْلِيهْ
سَلْكْنِي كِيمَا سَلَكْتْ إِبْرَاهِيمْ مِنْ لَهْفَاتْ النَّارْ
بَرْدًا وَسَلامْ حَاجَةْ مَا تَاذِيهْ
رَزْقَكْ وَأَمْرَكْ مَا عَلْمْنَا لَيَهْ خْيَارْ
قَادَرْ تَفْنِي الْحَيْ وَالْمَيَّتْ تْحَيِيهْ

يبدو أن شاعرنا يوظف السيرة النبوية في توسله لله تعالى، مستأنسًا بأحداثها ومتقربًا ببركاتها ومقتديًا بأحداثها الطيبة المباركة، فيدعو الله أن يفك أسره تيمنا بالنبي ﷺ في سيرته، الذي نجاه الله تعالى من غدر المنافقين ومكر الكافرين في الغار مع أبي بكر الصديق، كما توسل شاعرنا بالنبي إبراهيم الذي نجاه الله من كيد قومه؛ إذ أردوا حرقه فكانت النار بردًا وسلامًا بأمر وقدرة الله تعالى، فهذا الخطاب هو جبر للنفس وأخذ بخواطرها لتحسيسها بالطمأنينة والراحة .

وما يؤكد الضرر والانكسار النفسي الذي أحدثه المكان في نفس شاعرنا هو قوله:[19]

مَا عَنْدِي طَاقَةْ وَلاَ بِيدِي مَقْدَارْ
هَمْ الْحَبْسْ وَزَادْ هَمْ الضُرْ عْلِيهْ
مَا بِيَاشْ الْحَبْسْ بِي عَيْبْ وَعَارْ
وَالنَّاسْ يْقُولُوا بْشِيخَهْ وَاسْمَحْ فِيهْ
حَارْمْ نَوْمِي مَا يْلُوحْ عْلَى الأَبْصَارْ
فِي مَحْبُوبْ خْوَاطْرِي وَاشْ يْنَسِّيهْ
الطْبِيبْ لِلنَّاسْ لِي رَاهْ مْرَارْ
وَالشْكُوى لِلِّي خْلَقْنِي لاَ غِيرِيهْ

لعل هذه الأبيات تعكس همًا نفسيًا يعاني منه شاعرنا وخاصة عندما يقر بعدم قدرته على تحمل وضعه (مَا عَنْدِي طَاقَةْ) ، على الرغم مما أظهره من صبر ومقاومة، واستمساك بحبل الله المتين، والدعاء والتوسل لله تعالى، إلا أن ما زاد همومه وآلمه أكثر هو هجر أحبابه له وعدم سؤالهم عليه، وتفريط شيخه؛ إذ جافاه وقطع عنه الزيارة والمساعدة، مما جعل الناس تلومه وتحتقره وتطاله ألسنتهم دون رحمة أو عذر بحاله ووضعه، مما نغص حياة شاعرنا وزادها مرارة وسوء، وأضحى كل حلو مرارة في حياته وعلقم، فلم يجد إلا الله تعالى يشتكي إليه همومه، ويودعه أحزانه، فهو العالم بأمر وقدرته فوق كل قدرة، ليفرج عنه ويفك أسره.

إن هذا الخور والضعف الذي يبديه بلخير في قصائده يعبر عن منعرج خطير وبيّن في حياته؛ إذ الظروف جعلته ينتقل من مرحلة القوة والشجاعة والإقدام والفروسية وعالم الحروب والانتصارات التي كان يحققها مع شيخه بوعمامة إلى مرحلة جديدة غريبة عليه هي الأسر والهوان والضعف، ورمته في حضن عالم لا ينتمي إليه تسوده الظلمة والوحشة، مما أحدث هزة نفسية وانكسارًا للذات التي لم يتعرف على ملامحها بلخير، فلا نتعجب إذ نجد في قصائده ذلك الصراع بين المرحلتين؛ لأنهما يتجاذبان شخصية شاعرنا، ويتناوبان عليه، وهذا ماثل في خطابه الشعري الذي يشخص وضعه ويؤكد انكساره.

ومقابل هذا الإجهاد الذي ينتاب نفسية شاعرنا

كان يلجأ دوما لله تعالى طالبا منه أن يعجل بسراحه، ويهون عليه مصيبته ويمده بالإيمان حتى يتغلب على مخاوفه، ويتخلص من شكوكه تجاه أحبته وإخوانه، فيقول:[20]

سَرِّحْنِي يَا خَالِقِي مِنْ هَذَا الْجَارْ
حَبْسِ الرُّومِي لاَ تْخَلِّي مُسْلَمْ فِيهْ
سَهِّلْ يَا خَالِقِي فِيمَا نْخْتَارْ
قَلْبِي يَبْغَى غِيرْ مِنَ الأَبْيَضْ وَلْهِيهْ

لا ينفك ذكر اسم السجن (الْحَبْسْ) يفارق خطاب بلخير، ليصفه في البيتين السابقين (حَبْسْ الرُّومِي)، ويدعو الله تعالى أن يخلصه من هذا الجار السيئ (الأسر)، الذي لم يحسن معاشرته ولم يرتح لجواره، ولا يتمناه لإخوانه المسلمين، وقد وصفه أيضًا بالسواد وما يحمله من دلالات وذلك بذكر النقيض وهو البياض الدال على الحرية والانطلاق والوطن، الذي يبحث عنه قلب شاعرنا وما يجره من خير وبركات، إن ذكر البياض (قَلْبِي يَبْغَى غِيرْ مِنَ الأَبْيَضْ) بدل السواد هو استبشار بالخير وتقديم للاماني الطيبة التي لا تنفك مفارقة نفس الشاعر المنكسرة، التي تبحث عمن يجبر كسرها ويداوي جراحها ويخفف عنها ضغوط آلامها.

يبدو أن المكان كان سببًا قويًا ومباشرًا في انكسار نفس شاعرنا بلخير؛ إذ لا ينفك مفارقة ذكر اسمه السجن (الْحَبْسْ) في قصائده، وذكر الكلمات التي تصب في دلالاته ومعانيه؛ إذ يقول:[21]

وِيوَلِّي عِنْدِي الْحَبْسْ أَلاَّ تَفْكَارْ
وَطَنِ الْعِزّْ نْجِيهْ وَالذُّلْ نْخَلِّيهْ
وَنْتْنَزَّهْ فِي صَحْرْتِي وَنْجُوعْ أَحْرَارْ
وَنْشُوفْ يَا رَبِّي يْجِينِي وَالاَّ نْجِيهْ

مُولَى سَبْعْ قْبَابْ مَرْكَاحْ الزِّيَّارْ
مُولَى السّرّْ الظَّاهِرْ عْلَى رَضْيِهْ
مْحَمَّدْ مَيْسُومْ عَبْدْ بْلاَ تَخْرَارْ
نْحَسَّبْ سَيِّدْ الشِّيخْ لِي وَأنَا لِيهْ

يبدو أن شاعرنا ضاق بالمكان ولا يستطيع التعايش معه؛ لأنه لا ينتمي إليه، ولا يستطيع أن يكون أحد مشاهده، وينكر ذلك من خلال تغنيه بفروسيته وعروبته التي تضيق ذرعًا بالسجن وتشعر بالضعف والهوان بعد العز والقوة، ويصيبه هذا التحول الرهيب بالدهشة والمفاجأة فيقول:[22]

يَا سَيِّدِي قَصْتِي قْصِيَّةْ
وِيذُوبْ الصَّمْ مِنْ عْذَابِي
بَعْدْ أَنْ كَانْ الْعْلاَمْ لِي
رَانِي بِينْ الْبْحُورْ مْخَبِّي
يَا رَبِّي لاَ تْهَوَّنْ بِي
وَنْطَلْبَكْ غُرْبْتِي وَشَيْبِي
لاَ تْهَدَّانِي مْعَ عْدُوِّي
سَرَّحْ حَالِي تْرُوحْ غَرْبِي

يسرد شاعرنا أحداث سجنه ومعاناته الأليمة التي وصفها بأنها تذيب الحجارة، وهي كناية عن شديد الألم، ويتحسر شاعرنا عن ماضيه المجيد المزهر المشهود بالبطولات (كَانْ الْعْلاَمْ لِي) وهي كناية عن القوة والإقدام، وكنى عن صفة الأسر والسجن(بِيْنْ الْبْحُورْ مْخَبِّي)، وكنى عن صفة الضعف والهوان التضرع لله تعالى (لاَ تْهَوَّنْ بِي)، (غُرْبْتِي وَشَيْبِي)، كنى عن رغبته في التحرر والعودة لوطنه وأهله (تْهَدَّانِي مْعَ عْدُوِّي).

ولعل هذا التشكي الصارخ من بلخير يعرب

عن انكسار نفسي فضيع جراء تواجده مع أناس لا يعرفهم وفي مكان لا ينتمي إليه، يسوده الظلام، وتحده الجدران، وأنيسه الوحدة، وتخيم عليه وتغشاه الغربة الموحشة، فالسجن يمثل لشاعرنا ذلك الصراع بين الحياة والموت، بين الوجود والنفي، بين الكينونة والفناء، بين الشجاعة والجبن، إنه قيد خانق على نفسه يمنعه من آداء واجبه تجاه بلاده الجزائر التي تعاني كيد الاستعمار الفرنسي، والسجن حاجز منيع أمام نفسه وكسر لأمانيها في الجهاد والشهادة في الجزائر.

على الرغم مما يفرضه الوضع المتأزم من مرارة وآلام مضنية، إلا أن شاعرنا يتمسك بالأمل والتطلع للمستقبل الزاهر لنفسه ووطنه، فينبعث من جديد من أحزانه ليصطنع نفسا جديدة مرة، فيحول السجن إلى روضة ومحطة مؤقتة، وإلى مكان أجمل وأحسن ألا وهو الجزائر المستقلة بربوعها الجميلة وصحاريها الساحرة ورمالها الذهبية، دون أن ينسى وليه وشيخه بوعمامة الذي يزوره ويسعى للتقرب منه حبًا واحترامًا لمكانته في نفسه، فهو معلمه شيخه في الكثير من القضايا خاصة الحربية والجهادية منها.

لقد شكل السجن منعرجًا في التجربة الشعرية لشاعرنا بلخير؛ إذ اظهر من خلاله شاعرية الحكمة واللجوء إلى الله تعالى والرضى بحكمه وقدره وقضائه، وبدا لنا قويًا متحكمًا في نفسه يسيطر على أوجاعها كاتما لمخاوفها، لكنه في الآن نفسه ساهم هذا المكان بصورة جلية في كسره واضعافه، وكان سببًا مباشرًا في بعث مخاوفه من عدم الرجوع لوطنه ولقاء شيخه ووليه الصالح، حيث سمعنا صداه يتردد في شعره بصورة مفزعة، وهذا طبيعي ومعلل لما عايشه شاعرنا من آلام الغربة.

## ثانيًا - الإنسان:

شكل الإنسان أحد العوامل الهامة في انكسار شاعرنا بلخير وشعوره بالاغتراب، وإحساسه بالنقصان في حياته، وكان مبعث الكثير من الآلام والمعاناة التي شكلت النسبة الأكبر في ديوانه، وتشخص هذا في علاقته بوليه الصالح وشيخه بوعمامة، وبخاصة بعد أسره وسجنه، فكانت الحاجة إليه ملحة ومطلوبة ودائمة، في ظل الحرمان والغربة المتنامية في نفسه.

إن إحساس بلخير بالضعف والانكسار ويقينه بأن قواه قد خارت أفرز نتيجة حتمية وضرورية هي طلب المعونة والإسناد النفسي، من خلال اللجوء إلى الله أولاً وأخيرًا واعدّه المنقذ والمطلب الحقيقي، والتوسل إلى شيخه ليعينه على ضره ومحنته، وهذا ما نجده ماثلاً في قوله:[22]

أَنَا خَسْبَتْ عَارَكْ مَا يَدْهَمْنِي عْلِيهْ رَهْبَانِي
مْرَارْ هَذَا الْحَبْسْ عْلِينَا وْطَالْ عْنَادُو

كَيفْ نَضْحَكْ وَأَنَا بِينْ الْحُسُودْ عْدَانِي
الْبُعْدْ وَالْبَحْرْ وَالْحَبْسْ وَرُومِي مْطَلَّعْ زْنَادُو

إِذَا ضْحَكْتْ غِيرْ ضِيقَةْ رُوحْ وَاشْ زْهَانِي
وَإِذَا بْكِيتْ نَبْكِي مِنْ لاَ بْكَاوَشْ كْمَادُو

لَوْ مَا مْحَبَّةْ رَايَسْ الأَقْطَابْ وَاشْ بْكَانِي
بِي فْرَاقْ سِيدِي وَاصْحَابُو زَادُو

شَاعْلَةْ نَارْ الْحُبْ مْعَ ضْمِيرِي وْكْدَانِي
وْنْوَاهْ مَلْقَى الأَحْبَابْ اللِّي نْشَاءْ اللهْ رَادُو

يشخص بلخير مأساته التي يؤكدها في جميع

القصائد، التي ساهمت بشكل كبير في انكسار نفسه، لكن ما زاد الطين بلّة هو انشغال شيخه عليه، مما فتح عليه باب الظنون والتأويلات المتعددة التي حيرته وأيقظت مواجعه، إلى درجة حرمانه من الضحك واقتصاره على ابتسامة تذهب أحزانه وتجلي همومه؛ لأن واقعه لا يستدعي الضحك بقدر ما يثير البكاء والعويل، فهو مبرر ومشروع ومطلوب للترويح عن النفس.

لعل شاعرنا لا يبكيه السجن فقط بل فراق أحبّ أحبته وأعزهم وأقربهم إلى روحه ألا وهو شيخه الصالح بوعمامة، الذي لم يسأل عنه ولم يزره في منفاه ليؤنس وحدته، ولم يشاركه في أحلامه الملائكية التي يتمناها كل مريد ومحب، ويبحث عنها كل عاشق هائم، وهذا ما سبب شرخا نفسيا واغترابا دائما لدى شاعرنا، فلقاء الأحبة والنظر إليهم هو دواء المغتربين والعاشقين، وهذا ما يتمناه ويرجوه بلخير.

وعلى الرغم من العتاب الذي يرسله بلخير لشيخه حبا وعشقا، إلا أنه يرجوه أن يعرج عليه لكي ينهل من حضوره وبركاته وكراماته ويذكره بإقدامه في الحروب وشجاعته في النزال، حيث يقول:[٢٤]

**بَـرَمْ عَنِّـي يَـا سُـلْطَـانْ كُـلْ مْـشَـالِـي**

**يَـا سَلاَّكْ الـوَاحَـلْ مَـنْ يَـدِيـنْ الـرُّومْ**

**دَبَّـرْ عَنِّـي يَـا سَـيِّـدِي الشَّـيـخْ الـوَالِـي**

**يَـا رَايَـسْ الأَقْـطَـابْ الـفَـارَسْ الـمَـعْـلُـومْ**

**بَـرَمْ عْلَـيَّ يَـا سِـيِّـدِي الشَّـيـخْ الـوَالِـي**

**وَالـمَـغْـبُـونْ خْـدِيـمُـو كِـي يَـجِـيـهْ الـنَّـوْمْ**

يبدو من خلال الأبيات السابقة إصرار شاعرنا على دعوة شيخه لزيارته بفعل الأمر (بَرَّمْ) الذي يخرج إلى غرض أدبي مفاده الترجي والاستعطاف، من أجل فك أسره النفسي وجبر كسره العميق، كما يعزز بلخير دعوته بذكر خصال الشيخ بوعمامة (سُلْطَانْ، سَلاَّكْ الْوَاحَلْ، سَيِّدِي الْشِيخْ، رَايَسْ الأَقْطَابْ، الْفَارَسْ الْمَعْلُومْ) وهي أوصاف تعلي من شأن الشيخ وتبرز في الآن نفسه شوق وحب شاعرنا له ولجوءه إليه، وحزنه على قطع الزيارة عنه.

لينتقل بلخير إلى عتاب في دلال ممزوج باللوم على شيخه سائلاً إياه عن سبب تخليه عنه وهو في أمس الحاجة لمعونته وإرشاده، فيقول:[٢٥]

**الـنَّـاسْ رَحْـلَـتْ وَأَنَـا رْحَـيْـلِـي تَـالِـي**

**يَـا وَيْـحْ الْـلِّـي تْـجِـبْـنِـي عْـلِـيـهْ الـقَـوْمْ**

**حَتَّى وَاحَدْ مَنْ الأَحْبَابْ مَا وَلَّى لِي**

**مَـنْ تَـفْـكَـارْ حْـبَـابِـي خَـاطْـرِي مَـهْـمُـومْ**

**مَـا ضْـحَـكْ خَـالِـي وَلاَ تَـدْلاَلِـي**

**أَنَـا بِـيـنْ الـكَـارْهِـيـنْ نْـهُـومْ**

**بِـيـنْ بْـرَايَـزْ وَنْـجُـوعْ فِـيـزْ وَتْـلِـي**

**أَنَـا نْـتْـمَـايَـزْ وَأَنْـتَ عْـلِـيـكْ الـلَّـوْمْ**

**لَوْ تَرْخَسْنِي فِي الْمِيزَانْ مَانِي غَالِي**

**بَيْعْ الْمْحَرَزْ عَنْدْ الْعَاقْلِينْ خْسُومْ**

إن شاعرنا يقدم وصفا لحالته لشيخه والمقصود المتلقي في وحدته وأثناء تخلي وليه عنه، فالناس كلها غنمت بالحبيب وطابت بزيارته، وهنأت نفوسهم بطيفه، في حين هو يجني الآلام، بل ما زاده شقاء أن الناس والأحبة كلهم تنكروا له، ولم يتذكروه ونسوا عشرته وصحبته، وطووا صفحة شجاعته وبسالته، دون أن يلتفتوا لحاله، فشاعرنا يشخص انكسار نفسه بصد الشيخ عنه بهذه العبارات المؤثرة والعاكسة لحالته النفسية

المنهارة (مَا شَفَكْ خَالِي، أَنَا نَتْعَايَرْ بِيكْ، نْهُومْ، عْلِيكْ اللّوْمْ، تْرَخْسِنِي، مَانِي غَالِي، بِيعْ الْمَحْرَزْ...)، وهي تعبر عن بلاغة بلخير في انتقاء العبارات المناسبة والمعبرة عن حالته النفسية، وتشخيص تأزمه وشدة انكساره للمتلقي، الذي حتما سيعايش أزمته ويتفاعل مع محنته ويتأثر بأحزانه المتنامية، والتي نلمسها من خلال نصوصه الشعرية.

ويتذكر شاعرنا ماضيه التليد الذي يفتقده كثيرا، حيث كانت له الحظوة والسيادة والتقرب من شيخه، والناس تشيد بعلاقته الشديدة به، فمكانته من مكانة الشيخ بوعمامة، لا يفارقه أبدًا في حلّه وترحاله إلى درجة أنه سمي بشاعر بوعمامة، لكن اليوم في الأسر تغيرت المعادلة، وأضحى بلخير وحيدا يعاني لوعة الفراق والبعد ويتجرع سم البين، ويرجو زيارة الأحبة وتفقد شيخه:[٢٦]

ضَـرْكِي بَـيـكْ حْـوَايْـجِـي تْـجِـي لِـي

بَكْرِي كُنْتْ تْجِينِي طَيْرْ حَرْ تْحُومْ

أَنْـتْ قُلْتْ نْغِيتْ الْغْرِيبْ كِي يَلْقَى لِي

فِي الْبَـرْ وَالْبَـحَرْ رَاحَـةْ الْمَضْيُومْ

لُـوْ صُبْتْ الْمَحْبُوبْ غِـيـرْ قْبَـالِي

وْيَحْضَـرْ عَنْدِي وِينْ مَا رْقَبْتْ يْقُومْ

على الرغم من غربة شاعرنا بلخير واحساسه بالتمزق النفسي إلا أنه لا يفارق مدح شيخه بوعمامة، ويضفي عليه مختلف الجماليات الوصفية التي تعلي من شأنه، وتجعله في صورة مثلى تتوافق مع قيمته الاجتماعية، وصورته لدى الناس، حيث يقول:[٢٧]

أَنْـتْ رْفِيقِـي أَيَّـامْ الْحَـرْةْ وَلْشْـرَارْ

وَأَنْتْ الْمْرَافِقْنِي فِي الْعْدْيَانْ وَالـرُّومْ

أَنْتْ وْنِيسِي فِي بْلاَدْ الصّحْرَا وَقْفَارْ

شَـادْ أَعْلاَمَـكْ فِـي يَـدِّي بِيهْ مْحْزُومْ

أَنْـتْ حْبِيبِي طَبْ الْمَحْنَـةْ وَالأَضْـرَارْ

أَنْتَ اللّي مَالْكْنِي قْبَلْ فْرَايَضْ الصُّومْ

يبدو من خلال الأبيات السابقة أن شاعرنا يمدح الشيخ بوعمامة، ويجعله قريبًا منه قربًا معنويًا من خلال الصيغ المشكلة للأبيات، والمتكونة من الضمير (أَنْتْ) المكرر على مستوى الأبيات، والمتوزع على وحدات معنوية هي: أنت رفيقي / أنت المرافقني / أنت ونيسي / أنت حبيبي/ أنت اللي مالكني، فحقق الضمير (أنت) المشخص لذات الشيخ ومدى حضوره على مستوى نفس للشاعر؛ إذ كانت الصيغة على شكل التشبيه البليغ فاعدٌّ بلخير بوعمامة نفسه ورفيقه ومرافقه ومؤنسه في خلواته ووحدته، فهو طبيب أضراره كلها وهذا تعبير من شاعرنا على شدة انكساره مما جعله يبعث هذه المحبة التي علّها تخفف من أحزانه وآلامه.

ويواصل شاعرنا مدح شيخه بطريقة متنامية بصيغ بليغة معبرة عن حبه وتمسكه بشيخه على الرغم من بعده عنه وتخليه عن زيارته:[٢٨]

أَنْـتْ اللّـي بْفْضَـالَكْ وَأَرْعَـاكْ نْتْزَارْ

وَأَنْـتْ اللّـي فَـوَّزْتْ ذْرَاعِـي عْلَى الْقَـوْمْ

أَنْـتْ اللّـي بْكْلاَمَـكْ وَشْـنَاكْ قْصَـارْ

مَـنَا لْمَكَـةْ تْـهْـزْ بَشْـنَـاكْ مَـفْهُـومْ

أَنْـتْ اللّـي نَطْعَمْ عَنْكْ عَـامْ بْـانْهَارْ

لُـوْ جْـبَـرْتْ الصَّـدْقَـةْ دَايَـمْ تْـدُومْ

أَنْـتْ مُوصَّـلْ عَيْطَـةْ حْجَـاجْ زَيَّـارْ

أَمْسَلَـكْ الْغَـارَقْ بِيهْ الْقَـارَبْ يْعُومْ

يلون بلخير تعابيره بشتى الطرق البلاغية والأسلوبية؛ ليضفي جمالية لغوية على تراكيبه لوصف فضائل شيخه وأخلاقه والتأكيد عليها في الأبيات السابقة من خلال إضافة الاسم الموصول (اللي=الذي) بغرض تكثيف التأكيد وشدّ أزره وشحنه بالفاعلية والتأثير من خلال الصفات المسندة للشيخ (مالكني، بفضالك، فوزتني، بكلامك، نطعم).

إن توظيف الضمير (أنت) على هذه الشاكلة التكرارية كشف لنا عن نص خفي يتمثل في تعلق بلخير الروحي بالشيخ بوعمامة بوصفه رمزًا صوفيًا، وذاتًا فاعلة ومؤثرة في النفس، من خلال أفعاله وأقواله التي جربها وعاشها شاعرنا، وأضحت الأبيات مجرد صدى لصوت يتردد في قرارات روح الشاعر، ويتردد بجمالية ساحرة تمكنه من الحضوره في كل بيت، وعليه تبرز "أهمية الضمير من أهمية مرجعه في التركيب لأنَّ الضميرَ يُشَكِّلُ على نحوٍ من الأنحاء عالمَ الشاعرِ وحدودَ رؤيتِه له، وإدراكَهُ لأبْعادِهِ"(٣٩).

ويبيّن بلخير تعلقه بشيخه؛ وذلك بتعدد خصاله وأفعاله الخيرة لعموم الناس، لينقل خطابه من تكرار الضمير الذي يعبر عن القرب المكاني والمعنوي إلى تكرار الاسم الممدوح صراحة (بوعمامة) في القصيدة نفسها (يَا فَارَسْ حَشْمَتَكْ) محتفيًا بشيخه بوعمامة ومادحا صفاته وأخلاقه وورعه وذكره الدائم وذاكرًا طريقته الصوفية ومريديه وعشاقه، مما يضفي على القصيدة انسجامًا صوتيًا وتناسقًا دلاليًا وحسنًا جماليًا تظهر حلاوته من خلال التتابع والتلاحق الذي ميز القصيدة:(٤٠)

بُوعْمَامَةْ مُوْلَى السَّطْوَةْ وَصْبَارْ
بَاعْ نَفْسَهْ لله بِالدِّينْ وَالصَّوْمْ
بُوعْمَامَةْ ذُرِّيَّةْ حْبَيْبْ الأَنْصَارْ
بُوهْ بَيْنْ أَكْتَافْ النَّبِي الْمَعْصُومْ
بُوعْمَامَةْ يَعْطِي تَسْبِيحْ الأَذْكَارْ
بُوعْمَامَةْ سَرَّهْ فِي النَّاسْ مَعْلُومْ
بُوعْمَامَةْ ظَاهْرَهْ وبَاطَنْ يَعْرَفْهَا بَالأَشْفَارْ
أَعْطَاهْ رَبِّي مَنْ كُونْ الْعَالَمْ عْلُومْ
بُوعْمَامَةْ بَابِي الصَّحْرَا وَالأَظْهَارْ
وَالرَّضَى مَنْ عَنْدْ الْمَوْلَى الْقَيُّومْ

أراد الشاعر من خلال تكرار اسم ممدوحه ووليه (بوعمامة) أن يبث في نفس المتلقي فكرة تعلقه به وشدة الحاجة إليه، ومدى تأثره ببعده وانكسار نفسه العميق نتيجة ذلك، كما هدف شاعرنا إلى الارتقاء بالطريقة نفسها التي وظفها في الضمير، فقد حرص على إضافة جملة من الصفات المعنوية والجسدية والخلقية إلى الاسم (بوعمامة)، والتفصيل فيها وبيان فضلها عليه كمحب له، وعلى الناس كمساعد وحام مجير لهم، مما شكل لنا أيضًا خطان متعامدان أحدها عمودي يسمى (بوعمامة) والآخر أفقي (شرح وتفصيل في أخلاقه) يدعمان الدلالات والمعاني والأفكار التي أراد بلخير ضخها وتسويقها لذهن المتلقي:(٤١)

بُوعْمَامَةْ عَزّ الطَّلْبَةْ وَزْيَارْ
ضَيْفْ رَبِّي عَنْدُو مَعْزُوزْ مَكْرُومْ
بُوعْمَامَةْ مْعَايَرْتِي لِيكْ وَالْعَارْ
مِنْ فَرْطْ فِي مْزَارْقَهْ عَيْبْ وْحْشُومْ
عَوْدْ لْمُحَمَّدْ بَلْخَيْرْ كِي صَارْ
وَيْنْ ذَاكْ الْقَوْلْ اللِّي بِيهْ مَنْضُومْ
بُوعْمَامَةْ حَرْزْ جَسْدِي مَنْ النَّارْ
وَالْدِي وَاللِّي فْصَارْ مَرْحُومْ

ويبدو أن التكرار الاستهلالي الموظف في القصيدة عكس ما في نفس الشاعر من معان ودلالات صوفية وولاء وحب لشيخه، وذلك بالطريقة العكسية التي سلكها في قصائد أخرى؛ وذلك بالانتقال من اللوم والعتاب على الشيخ عن تقصيره في زيارته، وعدم الاعتبار به، إلى تسلية نفسه وجبر كسرها عن طريق التغني بمدح بوعمامة، وهو توسل به وبأعماله الخيرية أن يحرره من هموم ويخلصه من غربته، ويعتبره مسؤولا عنه وراعيًا لأحواله، هذا التناقض في المواقف والوصف فرضه المكان بمختلف ضغوطاته وأعبائه التي أثقلت كاهل شاعرنا، مما جعلته يتنقل بين هذه المواقف لإقناع نفسه بحقيقة واقعه.

## ثالثًا – الدنيا:

أدت الدنيا دورًا بارزًا في انكسار بلخير من خلال تقلبها وعدم ثباتها على حال واحدة، مما أثر على نفسيته سلبًا، وقد عرف شاعرنا طبيعتها ووعى تداولها، وساهمت الأيام والخبرة والتجربة في فهم طبيعة الدنيا الغادرة المتقلبة، وتتجلى مظاهرها في القسوة، عدم الدوام، الذل لمريدها ولمحبيها، الحسرة على شأنها، وحقيقة الموت فيها، وكل هذه الحوادث تحدث انكسارًا عنيفا لدى شاعرنا؛ لأنه بطبعه إنسان تغريه الدنيا بمفاتنها ولذاتها، لكنه حالما تصدمه بوعي حقيقة مرارتها وضنكها، ويُحَكم ضميره ويرى الأمور على حقيقتها؛ حيث يصف الدنيا في قصيدة (يَا حَسْرَاهْ) قائلاً:[32]

**أَبْكِ يَا خَاطْرِي وَلاَ تَسْكُتْ بِيمَا**
**حَسْرَاهْ عْلَى الْفَانْيَةْ لَوْ كَانْ تْدُومْ**
**كَانُوا بَايَاتْ سَاكْنِينْ الْمَعْلُومَةْ**
**وَالْلِّي سَمْعُوا خْبَارْهُمْ مَا جَاهُمْ نُومْ**
**صَهْدُوا الأَعْرَاشْ مَا يْطِيقُوا عْلَى الْبَرْمَةْ**
**غَلْبُوهُمْ غَلْبْ سَايْحِي عَرْبِي وَالرُّومْ**

إن الحقيقة الأزلية والحكمة الدائمة تجعل شاعرنا يتحسر على التفريط في نفسه، فيدعوها للبكاء والندم على تصديق الدنيا وما وراءها من لذات، إلا أن الحقيقة مرة وقاسية وكاسرة لنفسه (أَبْكِ يَا خَاطْرِي)، وقطعت آماله في دنيا لا تدوم وتثبت على حال (حَسْرَاهْ عْلَى الْفَانْيَةْ لَوْ كَانْ تْدُومْ)، فالدوام والبقاء لله تعالى، لذلك فالدموع هي المطهر والدليل على الندم الدائم (وَلاَ تَسْكُتْ بِيمَا) هو الطرق الآمن للرجوع إلى الله تعالى:[33]

**يَا سَايْلْنِي لاَ تْسُولْ**
**فِي الدَّنْيَا مَا تْدُومْ شَدَّةْ**
**سُولْ عْلَى الْوَجَابْ الأَوَّلْ**
**الصَّبْرْ خَيْرْ الاَفَادَةْ**

ولإقرار الحكمة للناس وبعث الاطمئنان في النفس يستشهد شاعرنا بالأمراء والسلاطين الذين قضى عليهم الموت، وطوتهم الدنيا على الرغم من ملكهم وأموالهم وجاههم، فكيف يأمن العاقل مكرها وتبسمها الخادع، ولم يقتصر الموت على الملوك فقط بل حكمه امتد إلى الفقراء والقبائل والشعوب من كل مكان وعرق وجهة، وهذا الوعي بحال الدنيا يعكس تبصر وتعقل شاعرنا، وحزنه على ما كان يعتقده في الدنيا، مما أحدث هزة نفسية لتقلب مفاهيمه وتصوراته ونظراته، ليتبنى رؤية حكيمة عاقلة هي وليدة التجربة في الحياة.

أنتج الانكسار النفسي حكمًا لدى شاعرنا وموقفًا من الدنيا وحالها، التي يبدو أنها لقنته دروسًا لا تنسى أبدًا في حياته، ووجهت إليه ضربات

موجعة أثرت عليه وغيرت نظرته لها، فراح ينصح نفسه ويصحح مسارها وينبه المتلقي إلى ضرورة الحذر منها، فهي فاجعة تأتي بالويلات الصادمة الكاسرة، مفرقة للأحباب، لها وجهان، وجه حلو جميل يمثل الغرور والزيف، ووجه مخيف يمثل الحقيقة التي تترصد للإنسان في كل أوقات حياته، وهذا ما لخصه شاعرنا من خلال وعيه بحال الدنيا:[٣٤]

وَلاَ تْـــــــغُرَّكْ يَـا الْعَاقِــــلْ

الدَّنْيَا ذَاكْ حَالْهَا فَارَحْ وْحَزِيــنْ

اَجْمَـيـعْ عَزِيـزْهَـا تْبَــــهْدَلْ

تَرْضَى وَتْدُورْ بِيْنْ الاَضْدَادْ وَلْسْنِينْ

حُكْمْ الـكُـفَّـارْ هَـمْ طَايَـــــلْ

فَـازُوا فِيهْ الْيَهُودْ وَأَنْدَلْ الْمَسْكِينْ

السَّــارَقْ وَالْـوَكِيــلْ صَـايَلْ

وَأَهْلْ السَّبِيلْ عَلَى الخَدِيعَةْ مْتَفْقِينْ

وَالـمَكْـتُـوبَـةْ مَـنِّيـنْ تَنْـــزَلْ

إِلاَّ كَانَتْ طَايْرَةْ تْجِيكْ بْلاَ جْنَحِينْ

ويبدو حزن الشاعر بلخير على ما يحدث في وطنه الجزائر لا يفارق جميع صوره وتعابيره وأفكاره الشعرية، ويعدّ الاستعمار الفرنسي الذي يعيث فسادًا في بلده من مهازل الزمن، وتغير الدنيا، وتقلب أحوالها التي تفاجئه وتصدمه، والشوق الأمل في الحرية والعيش بسلام في وطنه؛ لذلك نجده يبرز صدمته النفسية ويفسر انقلاب الدنيا وتغير المفاهيم فيها بين عشية وضحاها، فأصبح فيها العزيز ذليلاً، الحر أسيرًا، المالك مملوكًا، وصاحب الدار غريبًا، يشهد على نهب خيراته ورزقه، لكن شاعرنا يجبر كسره دائمًا بااللجوء إلى الله تعالى حتى يخفف آلام نفسه ويتوب لخالقه:[٣٥]

يَـا الْلِّي غِيـرَكْ مَـا كَـانْ حَدّ كْبِيرْ

مَـنْ خْلاَفَـكْ مَـا يَعْطِي وَلاَ يَـدّي

يَـا الْعَـالَـمْ يَـا سَـمَـيعْ يَـا بْصِـيرْ

يَـا الْمَـلَـيكْ الْقُـدُوسْ جْـوَادِي

يَـا فَـتَّـاحْ رَزَّاقْ بَـابْ الْخِيـرْ

لاَ تْخَيَّبْشْ عَنْدَكْ يَـا الله سَعْدِي

يَـا الله اَغْـفَـرْ لاَبْـنْ الْخِيـرْ

وَالْجَمْعْ الْلِّي حُضَّارْ وَجْدُودِي

إن دوام التوجه لله تعالى التوسل إليه بأسمائه الحسنى يعكس التوجه الديني لشاعرنا بلخير، وقد اكتسبه من خلال تربيته الإسلامية الصارمة، واكتملت هذه التجربة بصحبة الشيخ بوعمامة الذي طعمه بالفكر الصوفي والالتزام الديني، من خلال العديد المواقف والحروب التي خاضها معه، فعندما يصاب شاعرنا بضيق نفسي أو إشكال، فإنه حتما يتوجه بهمومه وآلامه لله تعالى داعيًا وراجيًا أن يفك أزره، وهذا ما تمثل في الأبيات السابقة، حيث اعتمد بلخير على تكرار حرف النداء (يا) المخصص لنداء البعيد، لكن شاعرنا انحرف به إلى القريب قربًا نفسيًا لعلمه أن الله معه أينما حلّ وذهب، وهو أنيسه ومرافقه ومنجده، لذلك يستحضر عونه وحبه في ساعات الضيق.

وقد دل التكرار على الاستحضار الدائم والتقرب النفسي، وهو إقرار بالضعف والهوان والحاجة وطلب الغوث، وتمثل للتذلل والخنوع لله تعالى من خلال الأسماء التي تلت النداء (العالم، سميع، بصير، فتاح، رزاق، المليك، القدوس، ما حد كبير)؛ إذًا فالتكرار للحرف "في الكلام على أبعاد متقاربة،

أكسب تكرار صوته ذلك الكلام إيقاعًا مبهجًا، يدركه الوجدان السليم وحتى عن طريق العين فضلا على إدراكه السمعي للأذن"[36]، كما كرس مختلف الوظائف ووسم بها خطاب بلخير، وقد بين ذلك البيت الأخير في لفظة (يا الله سعدي) التي مفادها الدعاء والاستنجاد والتقرب لله تعالى.

كما تتضح فاعلية تكرار النداء (يا) في الأبيات السابقة من خلال الإيقاع الموسيقي الذي خلفته ونشرته على تراكيب النص، فأنتج تناسقًا وانسجامًا بين بناه، مما ساهم في تضافر المعاني وتعميق الدلالات من خلال التعابير المستشرفة على الأبيات (يا العالم، يا سميع، يا بصير، يا فتاح يا رزاق، يا المليك) التي أغرقت الخطاب بالدفقات الغنائية، وأكدت " فاعلية الأصوات في قدرتها على إضافة "طبقة" دلالية – من خلال الطبقة الصوتية، وهي في ذلك- كأنَّها إيماءٌ مُكثَّفٌ يختزلُ إضافات وصفية أو تشبيهية، فكأنها لذلك- معنًى فوقَ المعنى"[37].

اعتنى محمد بلخير بوصف الدنيا ومظاهرها وملذاتها، وما تحدث في الناس من آلام وأحزان نتيجة إتباعها والسير وراء خطاها والانغماس في ملذاتها، وهذه الحقيقة شكلت لشاعرنا انكسارًا واضحًا تجلى معالمه في السجن الذي كان عاملاً في كشفها:[38]

مَا تْدُومْ أَيَّامْ الشِّدَّة

يْحَنْ رَبِّي بَأَيَّامْ الْخِيرْ

مَا تْدُومْ سْمُومْ الْبَلْدَة

مْقَابْلَهَا سَاعَةْ يَبْرِيزْ

مَا تْدُومْ الظُّلْمَةْ السَّوْدَاءْ

الْقْمَرْ فِيهْ النَّاسْ تْسِيرْ

مَا تْدُومْ الدَّنْيَا تْبْدَا

الدَّايَمْ إِلاَّ الْحَيْ الْقْدِيرْ

دَتْقْ مَنْ الْلَّيْلَةْ لْغْدَا

فِي أَحْكَامْ الله وَاشْ يْصِيرْ

من خلال الأبيات السابقة يبدو أن شاعرنا يعبر عن مقته للدنيا ويصفها بالزوال وعدم استقرار أحوالها، حيث يؤكد كلامه بتكرار صيغة (ما تدوم) التي تعكس حقيقة الدنيا بالنسبة إليه:[39]

عُمْرِي مَا نْشْقَى مَا نْحِيرْ وَآخْرَةْ الدَّنْيَا فَانْيَة

وَأَنَا رَزْقِي مَضْمُونْ مَا نْعَانَدْ رَبِّي بْعْنَادْ

اللِّي كْتَبْهَا عَالَمْ الْخْفَى لاَزَمْ تَسْتَنَّانِي

وَاللِّي مَا هِيَ فِي الرَّزْقْ مَا تْجِي لِي مَا تْنْزَادْ تْنْزَادْ

أَنَا نْحَمْدْ رَبِّي وَنْشْكْرُو فَالدَّنْيَا هَنَّانِي

عَنْدِي غِيرْ الصَّلاَةْ وَاجْبَهْ وَمْرَاكَبْ الأَعْوَادْ

أَنَا طْلَبْتْ الله قَادَرْ وَيْرُدْ الْجَانِي

وَهَذَا الْحْبَسْ نُودِيهْ كَانْ لِي فِي الأَيَّامْ عْدَادْ

وَلاَ نُورِي سَاسْ الْكْلاَمْ لْلْفَاهَمْ كُلْ مْعَانِي

بِينْ الشِّدَّةْ وَالْخِيرْ كَاللِّي سَامِي فِي السْنَادْ

تَجْعَلْ لِي رَبِّي الْخِيرْ فِي الْقَسْمَةْ اللِّي تْرَجَّانِي

كَانْ أَعْطَاكْ السُّلْطَانْ وَاشْ يْقَلْعْ لِيكْ الْحُسَّادْ

إن الدهر بتقلب صروفه بات يشكل هاجسًا مأساويًا لدى شاعرنا على الرغم من بساطة التعابير وسطحيتها إلا أنها ذات بعد معنوي ودلالي، نقلت تصورات الشاعر للمتلقي وجسدت مخاوفه، حيث يقول:[40]

نُورِي سَاسْ الْكْلاَمْ اللِّي يَفْهَمْ مَعْنَايَا

وَالدَّنْيَا مَا تْدُومْشْ عَنْدْ اللِّي تَزْهَى لُو

الأَيَّـامْ تْـتَـاجْ بَـيْـنْ هَـذَاكْ وَبَـيْـنْ ذَايَـا

وَالْفَلَكْ يْدُورْ كُلْ وَاحَدْ يَعْطِي فَصَالُوا

وَنْصَحَتْ لِي يَا الْعَاقَلْ نَعْطِيكْ حْكَايَةْ

مَا دَامَتْ دَنْيَةْ الْغُرُورْ عَنْ اللِّي تَزْهَى لُوا

رَانِـي تَـرَاسْ مَـا نْطِيقْ نْـرُوحْ بَشْقَـايَ

مَانِي بَاهْلِي وَلاَ بِسَيدِي دَارَقْ بَاحْبَالُوا

يتبين لنا أن شاعرنا يوظف مختلف الآليات البلاغية لتصوير الدنيا ومدى تنكرها لعاشقيها، تصويرًا بديعًا؛ حيث شبهها بالإنسان الذي يشغل مكانًا لوقت محدد ثم ينصرف فجأة دون سابق إنذار أو إعلام، ثم يواصل وصفها بأحد أسمائها ألا وهي الأيام التي هي نتاج التداول بين الحضور والغياب بين العباد، ففيها أرزاق تمنح، وأحزان تخيم وأفراح تسعد من الله تعالى، ليكرر بلخير الوصف نفسه للأيام وهو الزوال والغرور، فهذه المعاني وأخرى تعكس ضجره من الدنيا وأحوالها، وتشخص تأزمه من تغيرها وغدرها الذي شهده في نفسه وفي الناس.

## خاتمة:

إن المطّلع على سيرة بلخير يلمس جوانب كثيرة من الانتصارات التي حققها في ميادين الحرب أثناء المقاومة الشعبية ضد المستعمر الفرنسي، وإلى جانبها نجد عالمًا آخر مجسدًا في مظاهر الانكسار في محطات كثيرة، أبرزها على الإطلاق أثناء أسره؛ إذ تعمق الأحزان والآلام في نفسه نتيجة إقحامه في عالم غريب عنه لا ينتمي إليه، ولا يعرف ملامحه، مما أحدث انكسارًا بالغًا في نفسه، يتلمس جبره باللجوء إلى الله تعالى.

كما شكا شاعرنا من الأحباب والأصحاب الذين تنكروا له في سجنه بعدم تفقده والسؤال عنه، وقد استطاع تجاوز ذلك إلا أن جفوة وليه الشيخ بوعمامة وبعده عنه زادته حزنًا وألمًا وكانت سببًا مباشرًا في انكسار نفسه وتعميق جراحها، لما يكنه من حب وعشق لشخصه، إلا أنه استطاع أن يضمد جراحه بمدح شيخه والتغني بفضائل وخصاله الكريمة، كما كانت الدنيا بتقلباتها وتنكرها أحد الأسباب في إحداث الانكسار النفسي لدى شاعرنا، فقد ذاق مرارتها واكتوى بنيران زيفها فأنتج حكمة بالغة، وكانت النتيجة كفيلة بنصح المتلقي.

## الحواشي

1- حسن ناظم، مفاهيم الشعرية ، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج و المفاهيم ،المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص ١١.

2- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب،ط ١، ١٩٨٢م، ص ٩.

3- رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط٨، ١١٩٨، ص ١٩.

4- ينظر: حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٤٤.

5- ينظر: المرجع نفسه، ص ٣٣.

6- كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ش.م.م، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م، ص ٧٤.

7- محمد فتوح أحمد، مفارقات الشعرية، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٧٨.

8- أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩، ص ٥٧.

9- حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، ص ٣٢.

10- وغليسي يوسف، الشعريات والسرديات، قراءة اصطلاحية في الحدود والمفاهيم، منشورات مخبر السرد العربي، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص ١٥.

11- تودوروف تزفيطان، الشعرية، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٠م، ص ٢٣.

12- محمد بن بالخير بن قدور المعروف بـ(محمد بلخير) من فحول الشعر الشعبي الجزائري ولد سنة ١٨٢٥م بـ"تاغست" بالواد المالح دائرة بوعلام وموقعها بين ولايتي عين تيموشنت ووهران، توفي سنة ١٩٠٦م، عرف بالذكاء والفروسية والجهاد ضد المستعمر الفرنسي

أسر في مدينة كالفي بكورسيكا ثم أطلق سراحه. أغلب شعره في مدح بطل المقاومة الشعبية الشيخ بوعمامة إضافة إلى غرض المديح النبوي والغزل العفيف. (ينظر: العربي بن عاشور، أشعار محمد بلخير –شاعر الشيخ بوعمامة وبطل المقاومة-. دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٨م، ص ٨-٩-١١-١٢).

١٣- زاوية أولاد سيدي الشيخ قديمة وعريقة في الجزائر، يرجع الفضل في تأسيسها إلى الجد الأول عبد القادر ابن محمد سيدي الشيخ، اسمه الحقيقي عبد القادر بن محمد بن سليمان بن بوساحة، ولد سنة ٩٤٠هـ-١٥٢٢م، وتوفي سنة ١٠٢٥هـ-١٦١٦م.

١٤- شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي والبشير بن سلامة، النشرة الثانية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ١٧٦.

١٥- العربي بن عاشور، أشعار محمد بلخير –شاعر الشيخ بوعمامة وبطل المقاومة-. دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٨م، ص ١٧٥-١٧٦.

١٦- المصدر نفسه، ص ١٧٥-١٧٦.

١٧- المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

١٨- المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

١٩- المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

٢٠- المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

٢١- المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٢٢- المصدر نفسه، ص ١٧٧.

٢٣- المصدر نفسه، ص ١٨٥.

٢٤- المصدر نفسه ، ص ٢١١.

٢٥- المصدر نفسه، ص ٢١١.

٢٦- المصدر نفسه، ص ٢١٢.

٢٧- المصدر نفسه، ص ١٥٠.

٢٨- المصدر نفسه، ص ١٥٠.

٢٩- محمد عبد المطلب، قراءات أسلوبية في الشعر العربي الحديث، ص ١٤٤.

٣٠- العربي بن عاشور، أشعار محمد بلخير، ص ١٥١.

٣١- المصدر نفسه، ص ١٥١.

٣٢- المصدر نفسه، ص ١٩٣.

٣٣- المصدر نفسه، ص ١٦٧-١٦٨.

٣٤- المصدر نفسه، ص ١٧٨.

٣٥- المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

٣٦- عز الدين علي السيد، التكرير بين المثير والتأثير، عالم الكتب، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦م – ١٤٠٧هـ، ص ٤٥.

٣٧- رجاء عيد، القول الشعري –منظورات معاصرة-. دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع، قطر، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٥٦. وينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ط ٢، ص ٦٢٣.

٣٨- العربي بن عاشور، أشعار محمد بلخير، ص ٢٩٩-٣٠٠.

٣٩- المصدر نفسه، ص ٢٩٩-٣٠٠.

٤٠- المصدر نفسه، ص ١٦٤.

## قائمة المصادر والمراجع


### أولاً- المصادر:

العربي بن عاشور، أشعار محمد بلخير –شاعر الشيخ بوعمامة وبطل المقاومة-. دار الشروق للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٨م.

### ثانيا -المراجع:

١. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ط ٢.

٢. أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٩م.

٣. تودوروف تزفيطان، الشعرية، ترجمة: شكري الميخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، المغرب، ١٩٩٠م.

٤. جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب،ط ١، ١٩٨٢م.

٥. حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٢م.

٦. حسن ناظم، مفاهيم الشعرية ، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج و المفاهيم ،المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م.

٧. رجاء عيد، القول الشعري –منظورات معاصرة-، دار قطري بن الفجاءة للنشر والتوزيع، قطر، ط ١، ١٩٩٤م.

٨. رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٨، ١٩٨٨م

٩. شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي والبشير بن سلامة، النشرة الثانية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٣م.

١٠. عز الدين علي السيد، التكرير بين المثير والتأثير، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

١١. كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، ش.م.م، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

١٢. محمد فتوح أحمد، مفارقات الشعرية، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٣. وغليسي يوسف، الشعريات والسرديات، قراءة اصطلاحية في الحدود والمفاهيم، منشورات مخبر السرد العربي، الجزائر، ٢٠٠٧م.

# بين طبعَتَي
# ديوان "صَفِيِّ الدِّين الحِلِّيِّ" الأخيرتَين

**د. عبد الرّازق حويزي**
كلّيّة الآداب - جامعة الطّائف

**ولد "صفيّ الدين الحليّ" عام (٦٧٨ هـ)، وتُوفِّيَ عام (٧٤٩ هـ)، في الحلّة بالعراق، ومن ثم فهو منسوبٌ إليها، اسمه: "عبد العزيز بن سرايا بن علي بن أبي القاسم بن أحمد بن نصر ابن أبي العزيز بن سرايا بن باقي بن عبد الله بن العريض السّنبسيّ الطّائيّ"[١].**

**و"صفيّ الدّين الحليّ" أديب مشهورٌ، وعالم مرموقٌ، واسع الاطلاع في شتّى فروع الثّقافة الإنسانيّة، لا سيما اللّغوية منها، فقد استوعب قواعدَ اللّغة العربية في مختلف تخصّصاتها، وتركَ آثارًا تَشهدُ له بالعبقريّة، والذّكاءِ النّادر، والموسوعيّة الثّقافيّة، لم يقتصرْ عطاؤه على النُّظمِ الشّعريّ، فقد دَبَّجَتْ يراعتُه طائفةً من المؤلّفات التي تدلُّ على عمقِ**

**اطّلاعه، أتى على ذكرِها العلماءُ الّذين تصدّوا له بالتّرجمة، والباحثون المعاصرون الذين كَتَبُوا الكتبَ والبحوث المستقلّة عن حياته وأدبه[٢].**

ويكفينا دلالةً على عبقريّةِ هذا الأديب قولُ "ابن فضل الله العمريّ ت ٧٤٩ هـ عنه:[٣] "عبد العزيز بن سرايا الحلّي، أبو الفضل، صفيّ الدين، التّاجر، ملءُ فكّيه لسانٌ، وحشو لحييه إحسانٌ، وبين جنبيه بحرٌ إلاّ أنّه إنسانٌ، ولابسُ بُرْديه شاعر ولكنه حسّانٌ. وُزن به بلديُّه الحِلّي فَخَفَّ رَاجِح، وقُرِنَ به سَلَّمَ فَسَلَّمَ أنّ الخَاسِر غيْرُ رابح. لو نازعَ الحكميّ لحُكِم له عليه مَن أجمع، أو السُّلَميّ لعلم مَن منهما أشْجع. وله شَرفُ نفسٍ يرى الجوزاءَ دونَ مرامِهِ، والبدرَ أقلّ من تمامه. أخذ ثأرَ خالِه وقد قُتِلَ قهْرًا بيدِه، وابتزّ دَمَه مِن مخالب الأُسودِ قَسْرًا بمهنَّدِه، ولم ينفقْ سوقه على السّوق، ولا لبس عقائلَه إلا الحريرَ وحاشاه من السّوق. ولم يتّخذ من الشّعر سببًا، ولا علق لأطماعِه بأوتاد طنبًا، ولا رضي لفواضله من فواصلِه مكسبًا، إلا ما جاء من عفوِ إنعام الملوك هَنيئًا بلا تعب، وهَيِّنًا لم يستصعب"، وقولُ ابن شاكر الكتبي ت ٧٦٤ هـ "عنه:"[٤] شاعرٌ أصبح به رَاجحُ الحِلِّيُّ نَاقصًا، وكان سَابقًا، فعاد على كعبه

ناكصًا، أجادَ القصائدَ المطوّلة والمقاطيعَ، وأتى بما أخجلَ زُهْرَ النُّجومِ في السّماءِ ! فما قَدْرُ زَهْرِ الأرضِ في الربيعِ؟، تطربُك ألفاظُه المصقولة، ومعانيه المعسولةُ، ومقاصدُه التي كأنّها سهامٌ راشقةٌ وسيوفٌ مسلولة"، ويكفينا دلالة على تمكُّنه من المعجم اللُّغوي، وطواعيةِ مفرداته لموهبتِه، وانقيادِها لطاقته الشّعريّة قولُه في الرّدّ على مَن أخَذَ على شعره خُلُوَّه من غريبِ اللُّغة[٥]:

إنّـمـا الـحَـيْـزَبُـونُ وَالـدَّرْدَبِـيـسُ
وَالـطُّـخـا وَالـنُّـقـاخُ وَالـعَـطْـلَـبِـيـسُ
والـحـراجـيـج والـشّـقـحـطـب والـصَّـقْـ
ـعَـبُ والـعـنـقـفـيـزُ والـعـنـتـريـسُ
والـغـطـاريـسُ والـعـفـنـقـسُ والـفَـقْـ
ـلَـقُ والـخـربـصـيـصُ والـغَـيـطـمـوسُ
وَالـسَّـبَـنْـتَـى وَالـحَـقْـصُ وَالـهِـيَـقُ وَالـهِـجْـ
ـرِسُ وَالـطِّـرْفِـسَـانُ وَالـعَـسْـطـوسُ
لـغـةٌ تَـنْـفُـرُ الـمَـسـامـعُ مِـنـهـا
حـيـنَ تُـروى وَتَـشْـمَـئِـزُّ الـنُّـفُـوسُ

ويكفينا دلالة على تمكُّنه من عناصر الإيقاع الشّعريّ نظمُه بعض قواعد اللُّغة العربيّة شعرًا، ونظمُه في البحور الخليليّة، والموشّحات، والأوزان الأعجميّة، والفُنون المستحدثة[٦].

وقد التقيتُ شعر "الصّفيّ الحِليّ" في مرحلة الدّراسات العليا في دراستي لمادّة موسيقى الشّعر العربيّ التي درستها على يدّ أستاذي، عميد كليّة اللغة العربيّة بجامعة الأزهر، الدّكتور "محمود علي السّمان" - رحمه الله وأسكنه فسيح جنّاته - وذلك في كتابه القيّم: "العروض القديم، أوزان الشّعر العربيّ وقوافيه"، فقد أتى بمنظومة "الصّفيّ الحِليّ" في البحور الشّعريّة السّتة عشر، وجعل كلّ بيتٍ منها في مقدّمة دراستِه لِكُلِّ بحرٍ ؛ ليكون مفتاحًا لأجزاء هذا البحر، وقد حفظت هذه المنظومة، وعرفتُ "الصّفيّ الحِليّ" آنذاك، وها هي ذي المنظومة[٧]:

**الأوّل: الطّويل**

طَـويـلٌ لَـهُ دونَ الـبُـحـورِ فَـضـائِـلُ
فَـعـولُـن مَـفـاعـيـلُـن فَـعـولُـن مَـفـاعِـلُ

**الثّاني: المديد**

لِـمَـديـدِ الـشِّـعـرِ عِـنـدي صِـفـاتُ
فـاعِـلاتُـن فـاعِـلُـن فـاعِـلاتُ

**الثّالث: البسيط**

إنّ الـبَـسـيـطَ لَـدَيـه يُـبـسَـطُ الأَمَـلُ
مُـسـتَـفـعِـلُـن فـاعِـلُـن مُـسـتَـفـعِـلُـن فَـعِـلُ

**الرّابع: الوافر**

بُـحـورُ الـشِّـعـرِ وافِـرُهـا جَـمـيـلُ
مُـفـاعَـلَـتُـن مُـفـاعَـلَـتُـن فَـعـولُ

**الخامس: الكامل**

كَـمُـلَ الـجَـمـالُ مِـنَ الـبُـحـورِ الـكـامِـلُ
مُـتَـفـاعِـلُـن مُـتَـفـاعِـلُـن مُـتَـفـاعِـلُ

**السّادس: الهزج**

عَـلـى الأَهْـزاجِ تَـسـهـيـلُ
مَـفـاعـيـلُـن مَـفـاعـيـلُ

**السّابع: الرّجز**

فـي أَبـحُـرِ الأَرجـازِ بَـحـرٌ يَـسـهُـلُ
مُـسـتَـفـعِـلُـن مُـسـتَـفـعِـلُـن مُـسـتَـفـعِـلُ

بين طبعتي ديوان "صفيّ الدّين الحليّ" الأخيرتين

الثامن: الرَّمل

رَمَلُ الأبحُرِ ترويهِ الثِّقاتُ

فاعِلاتُن فاعِلاتُن فاعِلاتُ

التَّاسع: السَّريع

بَحرٌ سَريعٌ ما لَهُ ساحِلُ

مُستَفعِلُن مُستَفعِلُن فاعِلُ

العاشر: المنسرح

مُنسَرِحٌ فيهِ يُضرَبُ المَثَلُ

مُستَفعِلُن فاعِلاتُ مُفتَعِلُ

الحادي عشر: الخفيف

يا خَفيفًا خَفَّت بِهِ الحَرَكاتُ

فاعِلاتُن مُستَفعِلُن فاعِلاتُ

الثَّاني عشر: المضارع

تُعَدُّ المُضارِعاتُ

مَفاعيلُ فاعِلاتُ

الثَّالث عشر: المقتضب

اقتَضِب كَما سَألوا

فاعِلاتُ مُفتَعِلُ

الرَّابع عشر: المجتثّ

إن جُثَّتِ الحَرَكاتُ

مُستَفعِلُن فاعِلاتُ

الخامس عشر: المتقارب

عَنِ المُتَقارِبِ قالَ الخَليلُ

فَعولُن فَعولُن فَعولُن فَعولُ

السَّادس عشر: المحدث (المتدارك)

حَرَكاتُ المُحدَثِ تَنتَقِلُ

فَعِلُن فَعِلُن فَعِلُن فَعِلُ

كما تناول "الصّفيّ الحليّ" تقييد زحاف الشعر الثّمانية على ترتيب وقوعها في الأبحر قال فيها[8]: [من الوافر]

زُحافُ الشِّعرِ قَبضٌ ثُمَّ كَفٌّ

بِهِنَّ لأحرُفِ الأجزاءِ نَقصُ

وَخَبنٌ ثُمَّ طَيٌّ ثُمَّ عَصبٌ

وَعَقلٌ ثُمَّ إضمارٌ وَوَقصُ

لَها في الشِّعرِ أمكِنَةٌ تَخُصُّ

وَسائِرُ ما عَدا عِلَلٌ طَوارٌ

واقتضتْ منّي أحوالُ البحث العلميّ العودةَ إلى شعره، وذلك عندما عثرتُ في العام الماضي على قطعة مخطوطة مجهولة من ديوانه، وعندها لزم الأمرُ العودة إلى طبعات ديوانه، وتمكّنت من الرّجوع إلى ثلاث طبعات منها، هي:

أما الطّبعةُ الأولى من الطّبعتين الأخيرتين فهي بعناية الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع"، الذي كَتبَ على غلافِها: أنه قام بشرحِ الدّيوان وضبط نصوصِه، والتقديم له، وصدرت هذه الطبعةُ عن دار الأرقم، بيروت، عام ١٩٩٧م، وجاءت في ٦٤٦ صفحة.

ولم يرجعِ الدّكتور "عمر" إلى مخطوطات جديدةٍ لم يُرجَعْ إليها في إعدادِ الطّبعات السّابقة على طَبْعته، كما نفهم من قولِه عن إفادتِه منها في ترتيبِ الدّيوان: "[9] وقد أفدنا في هذا التّبويب من مخطوطتَي الدّيوان من ناحية، وطبعاتِه، وهي ثلاث

من ناحيةٍ ثانية:

أ – أما المخطوطتان اللّتان ارتكزت الطّبعات الثلاث عليهما فهما:

مخطُوطةُ المكتبةِ الأزهرية في القاهرة

ومخطوطة دَار البلَديّة بالإسكندرية

ب – وأما الطّبعات فهي:

الأولى طبعة دِمشق التي يَرْتَقي تاريخُها إلى العام ١٨٧٩م أو ١٢٩٧ هـ، والثانية هي طبعة بيروت عام ١٨٩٢م أو ١٣١٠ هـ، والثّالثة هي طبعة النّجف الشّريف عام ١٩٥٦م أو ١٣٧١ هـ. وقد تَلَتْ هذه الطبعاتِ الثلاث الأولى طبعاتٌ تاليةٌ في النّصفِ الثّاني من هذا القَرن" (أي القرن الماضي) أ. هـ.

واضحٌ من هَذا النّص أن الدّكتور الفاضل لم يرجع إلى مخطوطاتٍ جديدة، ومن ثم لم يكتبْ على غِلاف طبعتِه أنّها محقّقةٌ، وأوضَحَ أنّ عملَه في الدّيوان اقتَصَرَ على شَرح ألفاظه، وضَبْطِ نُصُوص والتّقديم له، أمّا عن قوله: وقد تَلَتْ هذه الطّبعاتِ الثلاث الأولى طبعاتٌ تاليةٌ في النّصف الثّاني من القرن الماضي فأقولُ:

أ – لم أقف على أيةِ طَبْعَة من الطّبعات الثّلاث.

ب- وقفتُ على طَبْعَةٍ تاليةٍ لهذه الطّبعات، ولعلّها مَقصودةٌ من ضمن الطّبعات التّالية للطّبعات الثّلاث السّابقة، والطّبعة التي وقفتُ عليها هي بعنايةِ الأستاذ "كرم البستاني"، وصدرتْ عن دار صادر، بيروت، وجاءت في ٧٨٢ صفحة، ولم يُكتَب عليها تاريخٌ للنّشرِ، وقرأتُ على الشّبكة العَنْكَبوتيّة أنها صدرت عام ١٩٩٠م.

وقد قابلتُ بين طبعةِ الدّكتور "عمر فارق الطباع"، وبين طبعةِ الأستاذ "كرم" فوجَدْتُ توافقاً في ترتيبِ القَصائد والمقطّعات من دونِ تقديم أو تأخيرٍ، كما وجدتُ اتحادًا في عددِ القَصائد والمقطّعات بينهما.

والدّيوان في هَاتين الطّبعتين مُقَسّمٌ على اثني عشر بابًا، لها عناوينها، ولم تقسم هذه الأبواب على فصولٍ بعناوين منفصلة بعكسِ الطّبعة المحقّقة التّالية لهما، والتي عَكَفَ على تحقيقها الدّكتور الفاضل "محمّد حُوَّر"، ونشرتْها المؤسسةُ العربيّةُ للدّراساتِ والنّشر، الأردن، عام ٢٠٠٠م، في ثلاثةِ أجزاء، ضمّت ١٦٢١ صفحة، وأحاولُ وصفَها مُستعينًا بمقَدّمةِ المحقّق التي أوضحَ فيها دافعَه إلى تحقيقِ الدّيوان في قوله: "(١) اهتمّ كثيرٌ من الباحثين والكتّاب المحدثين بصفيّ الدّين الحِلّيّ وأشادُوا به وبشَاعِرِيّته، ودَعَوا إلى ضرورةِ تحقيقِ تُراثِه الشّعريّ تحقيقًا عِلْميًّا، يتلاءم ومنزلتَه بين الشُّعراء، إذ إن طبَعاتِ ديوانه غيرِ المحقّقة شوّهَتْ هذا الشّعر لكثرةِ ما فيها من الأخطاء والتّصحيف والنّقص، ولحاجة شعره إلى شرحِ ما فيه من ألفاظٍ غريبةٍ، وما ذُكِرَ فيه من أعلامٍ إلى تَرْجَمَةٍ". وهذا وصفٌ لهذه الطّبعة(١١):

١- اشتملتِ على (٩٧٦) ما بين قصيدةٍ ومقطّعة ونُتْفَةٍ شعريّة، ضمّت (١٠٢٣٠) بيتًا بزيادةِ (٩٤١) بيتًا عن الطّبعات السّابقة.

٢- حصر المحقّقُ الفاضلُ الطّبعاتِ السّابقةِ التي اطّلَعَ عليها، وقال: إنها خمسُ طبعات، ولم يَذْكرْ من بينِها طبعةَ الأستاذ "كرم البستانيّ" السّالفة الذّكر، وهي طبعةٌ سابقةٌ على طبعةِ الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع" المذكورة في الطّبعة التي نحن بصدَدِ وَصْفِها. قال الدكتور "محمّد حُوَّر" عن مَوْقِفِه من الطّبعات السّابقة للدّيوان:



بين طبعتي ديوان "صفيّ الدين الحلّي" الأخيرتين

ص١٢"[١٢] وكان أول ما قُمتُ به الاطّلاع عَلى طَبعاتِ الدّيوان الخمْسِ، وبمقارنتها اتّضَحَ لي أمران: الأول: كثرةُ الأخطاءِ والتّصحيفِ والحاجة إلى الشّرح والتعليق، والثاني: رجوعُ الطّبعات المذكورة إلى أصلٍ واحدٍ، ولم يكن فيها جهدٌ لتلافي الأخطاءِ التي تَرَدَّدَتْ فيها كافّةً".

٣- حصَرَ المحقّقُ الكريم نسخَ مخطوطاتِ ديوان"صَفِيّ الدّين الحِلِيّ"في مكتبات العالم، وقال: إنّها (٣٩) مخطوطة. قُلتُ: ثَمّةَ مخطوطاتٌ لم يَتَوَصّل إليها ولم يَعْتَمِدْها في التّحقيق، منها على سبيل المثالِ والاستدلالِ، وليس على سبيلِ الحصْر نسخةُ مكتبة جامعة الرّياض برقم (٢٣٦٢)، ومنها قطعةٌ مجهولةٌ، تَوَصّلتُ إليها منذ عام تقريبًا.

٤- اتّفق المحقّقُ مع طبعة الأستاذ"كرم البستانيّ"، وطبعةِ الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع" في إسقاطِ الفَصْل الثّالث من البابِ الثّاني عشر من الدّيوان، وهو في المجُونِ والعَرْبدة.

٥- ألحقتْ هذه الطبعة ومعها الطّبعتان السّابقتان عليها بنهاية الدّيوان القصيدةَ البّديعيّة، وكتاب: "دُرَرَ النّحورِ في مدائحِ الملك المنصور"، وهو عبارةٌ عن مجموعةٍ من القصائدِ، رتّبَها الشّاعِرُ حسب حرفِ الرّويّ وفقَ حروفِ المعجم من الألفِ إلى الياء، قالها في مَدح هذا الملك.

٦- لم يعتمدْ محقّقُ هذه الطبعةِ على كُلِّ النُّسخ المخطوطةِ التي جمعَها أو تَعَرّفَ إليها في تحقيقِه، فالمخطوطاتُ المعتمدةُ في تحقيق الدّيوان أربعٌ فقط، هي

١- نسخةُ مكتبةِ المتحف البريطانيّ (وجعلها النسخةَ الأمّ).

٢- نسخةُ مكتبةِ الإسكوريال.

٣- نسخةُ المكتبةِ الوطنيّة بباريس

٤- نسخةٌ ناقصةٌ بدار الكتب المصريّة، وهي مختار الديوان.

وبخصوصِ النُّسَخِ المخطوطةِ للدّيوان في الدُّول العربيّة فقد قال عنها المحقّق:"[١٣] أمّا المخطوطاتُ الموجودةُ في مِصر والعراق وسورية فقد اطّلعتُ عليها بنفسي، وأخذتُ ما وجدتُه مُفيدًا منها".

أما النّسخ المعتمدة في تحقيقِه كتاب"دُرَرِ النّحور في مدائح الملك المنصور"فثلاثٌ، نسختان باريسيّتان، والثّالثة نسخةُ دارِ الكتب المصريّة.

وأما النُّسخُ المعتمَدَةُ في تحقيق بديعيّة"صَفِيّ الدّين الحِلِيّ"فثلاث أيضًا، اثنتان بدار الكتب المصريّة، والثّالثة بالمكتبة البريطانيّة.

نخلصُ مِن كُلِّ هذا إلى أن عددَ مخطوطاتِ الدّيوان المعتمَدَة في تحقيق هذه الطّبعة أربعٌ، وأن عددَ طبعاتِ الدّيوان المطّلَع عليها قبل انجاز التّحقيق خمسٌ، أمّا مخطوطاتِ الدّيوان في الدّول العربية فقد حَصّل المحقّق منها ما وَجَدَه مُفيدًا.

وقد سَبَقَ أن الدّكتور"عمر فاروق الطّبّاع"صَرّحَ في مُقَدّمةِ طَبعتِهِ أنّ الطّبعاتِ السّابقةِ على طَبْعَتِه اعتمَدَتْ على نُسْخَةِ المكتبة الأزهريّة، ونُسخةِ مكتبة البلديّة بالإسكندريّة.

وأقولُ: إنهما في دَولة من الدُّول العربيّة، التي ذَكر الدّكتور"محمّد حُوَّر" أنّه أخَذَ المفيدَ من نُسخ الدّيوان المخطوطةِ في هذه الدُّول، ومنها نُسخةُ المكتبة الأزهريّة، أمّا نُسْخَة مكتبة البلديّة فقد

صرح الدكتور بأنّ إدارة المكتبة أفادته بفقدان مخطوطة الدّيوان، أي أنّه لم يطّلع عليها[١٤].

وأظنّ أن عدم الاطلاع عليها أمرٌ يحمل المحقق على التّريّث أمام بعض المطبوعات التي اعتمدت عليها، ممّا ذكره الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع"، واعتمد عليه في نشرته للدّيوان.

وعلى كلّ حال فقد تميّزت طبعة الدّكتور "محمّد حوّر" بعدّة ميزات، تتمثّل في قوله: "[١٥] وفي آخر الدّيوان صنعتُ ملحقًا، خرّجتُ فيه الأبيات والقصائد التي وردت في كتب الأدب والتّاريخ والتّراجم، وأشرتُ إلى الفروق التي ظهرت في روايات هذه الكُتب لشعر الشّاعر، وقد ألحقتُ بالدّيوان الفهارس الضروريّة، وخلال التّحقيق ترجمتُ للأعلام الواردة في الدّيوان، وعرّفتُ بالإشارات التّاريخيّة الّتي تعرّض لها الشّاعر، وذكرتُ الآيات القرآنيّة وأرقامها وسورها، الّتي ضمّنها شعره، والقصائد والأبيات الشّعريّة للشّعراء الّذين أخذ منهم الحِلّيّ أو عارضهم" أ. هـ.

وقد عرضتُ حصيلة المادّة الشّعريّة في هذه الطّبعة على الطّبعة السّابقة عليها، وهي طبعة الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع"، فألفيتُ أنّ بها زيادات بالفعل، وقد أحصاها المحقّق - كما سبق - في (٩٤١) بيتًا، ولكن وجدتُ أنّ بها نقصًا عن طبعة الدّكتور "عمر فاروق الطّبّاع"، وطبعة "كرم البستانيّ"، حصيلةُ هذا النّقص تمثل (١٧٣) بيتًا، ليس فيها أمارات المجون كي نذهب إلى أنّ هذه الحصيلة من الفصل الذي تمّ إسقاطه، إذ هذا الفصلُ محذوفٌ أيضًا من الطّبعتين السّابقتين على طبعة الدكتور "محمّد حُور"، ولا ريب في نسبة هذه الأبيات لـ "صَفِيّ الدّين الحِلّيّ"، إذ يمثّل بعضُها بقايا قصائد وردت في طبعة الدّكتور "محمّد حُوّر" ناقصةً، على حين وردت كاملة في الطّبعة السّابقة عليها، لذا رأيتُ استخراج هذه الحصيلة الشّعرية من الطّبعة السّابقة[١٦] - طبعة عمر فاروق الطّبّاع - تنبيهًا على هذا النّقص في هذه الطّبعة العلميّة المحقّقة من ناحية، ولتكون - من ناحية ثانية - تتمّةً لها تمهيدًا لإضافتها إليها في طبعة لاحقة إن شاء الله تعالى، مع استدراك ما أخلّت به ممّا أتت المصادر على ذكره لا سيما كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ج ١٦/ ٢٤٠ (تحقيق: الأستاذ كامل سلمان الجبوري)، ففيه أشعار كثيرة مستدركة على هذه الطّبعة المحقّقة.

## [قافية الباء]

### (١)

قال "صفيّ الدّين الحِلّيّ" في مملوك اسمه "عيسى"[١٧]: [من البسيط]

١- سُمّيتَ عيسى ولم تظفر بمعجزةٍ
ولم تشابهه في علمٍ ولا حَسَبِ

٢- ولا أتيتَ بشيءٍ من فضائله
إلاّ بأنّك من أمٍّ بغير أبِ

### (٢)

وقال، وقد عزل شمس الدّين بن كبش من ولاية طريق خراسان، ورتّب نجيب الدّين بن ذئب[١٨]: [من الوافر]

١- بشمس الدين لم تطق الرّعايا
فكيف وقد تبدّل بالنجيبِ

٢- رعايا ما أطاقوا بأس كبشٍ
محالٌ أن يطيقوا بأس ذئبِ

(٣)

وقال[١١]: [من الرجز]

١- شيخٌ إذا اقتضَّ النُّفوسَ قُوِّضَت
وَلا تَزالُ الصَّيدُ مِن خُطّابِهِ

٢- يُذيقُهُم في شَيبِهِ أَضعافَ ما
أَذاقَهُ القُيونُ في شَبابِهِ

٣- يا مَلِكًا يَعتَذِرُ الدَّهرُ لَهُ
وَتَخدُمُ الأَيّامُ في رِكابِهِ

٤- لَم يَكُ تَحريضي لَكُم إِساءَةً
وَلَم أُحِل في القَولِ عَن آدابِهِ

٥- وَلا يَعيبُ السَّيفَ وَهوَ صارِمٌ
هَزُّ يَدِ الجاذِبِ في انتِدابِهِ

٦- ذِكرُكَ مَشهورٌ وَنَظمي سائِرٌ
كِلاهُما أَمعَنَ في اغتِرابِهِ

٧- ذِكرٌ جَميلٌ غَيرَ أَنَّ نَظمَهُ
يَزيدُهُ حُسنًا مَعَ اصطِحابِهِ

٨- كَالدُّرِّ لا يُظهِرُ حُسنَ عِقدِهِ
إِلّا جَوازُ السِّلكِ في أَثقابِهِ

[قافية الحاء]

(٤)

وقال، وهي أبياتٌ مردوفةٌ على طريق الموشَّح[٢]: [من السَّريع]

١- طافَ وَفي راحَتِهِ كَأسُ راح
مُوَقَّرُ الرِّدفِ سَفيهُ الوِشاح

٢- يُجيلُ في عُشّاقِهِ أَعيُنًا
نَحنُ بِها المَرضى وَهُنَّ الصِّحاح

٣- مُقَرطَقٌ مُمَنطَقٌ إِذا نَطَق
ظَنَنتُ عَنهُ المِسكَ وَالنِّدَّ فاح

٤- يُسكِرُنا مِن نُطقِ أَلحاظِهِ
وَأَلسُنُ الأَعيُنِ خُرسٌ فِصاح

٥- كَأَنَّهُ وَالكَأسُ في كَفِّهِ
بَدرُ الدُّجى يَحمِلُ شَمسَ الصَّباح

٦- قَد أَشرَقَ وَأَبرَقَ وَأَحرَقَ
قَلبي بِنارِ الوَجدِ وَالاِلتِياح

٧- تَمَّت مَعاني الحُسنِ في وَجهِهِ
حَتّى غَدا يُدعى أَميرَ المِلاح

٨- أَحوى لَهُ خَدٌّ سَقاهُ الحَيا
فَأَورَثَ الأَحداقَ مِنهُ اتِّقاح

٩- فَحَلَّقَ تَأَلَّقَ فَطَلَّقَ
نَومي وَراجَعتُ البُكا وَالنُّواح

١٠- مُهَفهَفٌ تَحسَبُهُ أَعزَلاً
وَهوَ مِنَ الأَلحاظِ شاكُ السِّلاح

١١- مُتَرَّكُ اللَّحظِ لَهُ قامَةٌ
أَلطَفُ هَزًّا مِن قُدودِ الرِّماح

١٢- وَأَرشَقَ وَأَمشَقَ فَما أَعشَقَ
قَلبي لَهُ في جِدِّهِ وَالمُزاح

[قافية الدَّال]

(٥)

وقال أيضًا[٣]: [من الخفيف]

١- هَذِهِ دَولَةُ الشَّبابِ إِذا لَم
أَكُ فيها مُمَلَّكًا مَحسودًا

٢- فَمَتى أَملِكُ القِيادَ وَيُضحي الشـ
شَيبُ حَولي عَساكِرًا وَجُنودا

(٦)

قيل: إنه عند جوازه بمدينة بدليس أنعم مالكها الأمير نَجم الدّين أبو بكر عليه بإنعامات متواصلة من قبل الاجتماع به، فعندما اجتمع به رحل عنه، ولم يمتدحه، فعتبَ عليه نَجم الدّين المرقوم، وحمل ذلك على البرياء، فكتب إليه هذه اللُزومية والاعتذار في آخرها، وهي[٢٢]: [من البسيط]

١- لَم تَتبَعِ الأَمرَ إِلاّ كانَ أَو كادا
وَلَم تَرَ الخَطبَ إِلاّ بانَ أَو بادا

٢- وَما رَأى البُؤسَ أَفواجُ العُفاةِ وَقَد
حَلَّت بِرَبعِكَ إِلاّ حالَ أَو حادا

٣- وَطيبُ ذِكرِكَ لَم يَقصِد بِشُهرَتِهِ
بِناءَ مَجدِكَ إِلاّ شاعَ أَو شادا

٤- حَلّى بِكَ الدَهرُ أَجيادَ العَلاءِ فَلَم
تُعطَ المَراتِبَ إِلاّ زانَ أَو زادا

٥- يا ماجِدًا ما دَعَتهُ في نَدىً وَرَدىً
بَنو المَطالِبِ إِلاّ جالَ أَو جادا

٦- ما رامَ بِالعَزمِ صَيدَ الصيدِ يَومَ وَغىً
إِن صالَتِ الشوسُ إِلاّ صالَ أَو صادا

٧- وَلَم يُشاهِد بَني الآمالِ قَد قُطِعَت
مِنها العَلائِقُ إِلاّ عاجَ أَو عادا

٨- وَما دَعا لِلنَدى إِلاّ أَجابَ نِدا
باغي النَوالِ إِذا ما ناحَ أَو نادى

٩- لا يَنثَني لِمَهَبِّ العاصِفاتِ وَلَم
يَهُزُّهُ المَدحُ إِلاّ مالَ أَو مادا

١٠-فَخارُ مَجدِكَ نَجمَ الدّينِ إِن فَخَرَت
أَهلُ السِيادَةِ ساوى النَجمَ أَو سادا

١١- وَنارُ عَزمِكَ إِن نارُ القِرى وَقِدَت
رَأى لَها النّاسُ إيقاظًا وَإيقادا

١٢- وَسُحبُ نَفعِكَ إِن هَبَّت عَواصِفُها
رَأى لَها الشوسُ إِرعابًا وَإِرعادا

١٣- تَرَكتُ مَدحَكَ إِذ أَكرَمتَني حَذَرًا
أَن تُفنِيَ المالَ إِنفاقًا وَإِنفادا

١٤- إِذ كُنتَ أَولَيتَ قَومًا دونَ مَرتَبَتي
بِأَيسَرِ المَدحِ إِرفاقًا وَإِرفادا

١٥- فَمُذ أَثَرتُ رِكابي عَنكَ مُرتَحِلاً
أَثَرتُ مَدحَكَ إِنشاءً وَإِنشادا

١٦- فَاسعَد بِأَبكارِهِ لا زِلتَ في نِعَمٍ
تَرى مِنَ اللَهِ إِسعافًا وَإِسعادا

(٧)

وقال أيضًا[٢٣]:

١- أَغارَ الغَيثَ كَفُّكَ حينَ جادا
فَأَفرَطَ في تَواتُرِهِ وَزادا

٢- أَظُنُّ الغَيثَ يَحسُدُنا عَلَيهِ
فَيَمنَعُ مِن زِيارَتِكَ العِبادا

٣- هَمى فَرَأَيتُ مِنهُ السَحَّ سُحًّا
سَحابًا ما عَهِدتُ بِهِ العِهادا

٤- إِذا رُمنا لِحَضرَتِكَ ازدِيادًا
تَوَهَّمَ أَنَّنا رُمنا ازدِيادا

٥- أَعادَ الأَرضَ في صَفَرٍ رَبيعًا
وَكانَ رَبيعُنا فيها جُمادى

بين طبعتي ديوان "صفيّ الدين الحلّي" الأخيرتين

٦- وَما بارَاكَ في فَضلٍ بِمَطلٍ
وَلكِن زادَنا فيكَ اعتِقادَا

٧- وَكَيفَ يَرومُ أن يَحكيكَ جودًا
بِفَرطِ المَطلِ أو يُدعى جَوادَا

٨- وَأنتَ وَقَد أفَدتَ ضَحوكُ ثَغرٍ
وَيَبدو بِالبُكاءِ وَما أفادَا

٩- وَأينَ الغَيثُ مِن إنعامِ مَولىً
يُنَوِّلُ كُلَّ قَلبٍ ما أرادَا

١٠- أغَرُّ تَراهُ أعلى الناسِ نَقدًا
إذا مارَستَ لِلنّاسِ انتِقادَا

١١- قَليلُ الغُمضِ في طَلَبِ المَعالي
وَمَن عَشِقَ العُلى هَجَرَ الوِسادَا

١٢- إذا عَصَفَت بِهِ النَّكباءُ عاسَ
وَإن هَزَّتهُ ريحُ المَدحِ مادَا

١٣- يُعيدُ الفَضلَ عَودًا بَعدَ بَدءٍ
وَيُنكِرُ فَهمُهُ اللَّفظَ المُعادَا

١٤- تُصَرِّفُ كَفُّهُ اليُمنى يَراعًا
بِهِ راعَ العِدى وَرَعى البِلادَا

١٥- تَرى الأسيافَ قَد مَطَرَت نَجيعًا
إذا أوداجُهُ قَطَرَت مِدادَا

١٦- خَفيُّ الكَيدِ تَعرِفُهُ المَنايا
إذا ما أنكَرَ السَّيفُ النِّجادَا

١٧- بِنَفثٍ عَلَّمَ النَّفثَ الأفاعي
وَجَريٍ عَلَّمَ الجَريَ الجِيادَا

١٨- يَكونُ لِساعِدِ العَلياءِ زَندًا
وَنارُ الحَربِ إن وُقِدَت زِنادَا

١٩- يُرينا أوجُهَ الآمالِ بيضًا
إذا مَجَّت مَشافِرُهُ السَّوادَا

٢٠- يَظَلُّ إذا امتَطى خَمسًا لِطافًا
لِعِدَّتِهِ ارتَقى سَبعًا شِدادَا

٢١- وَلَم أرَ قَلبَهُ قَلَمًا نَحيفًا
يَكونُ لِبَيتِ مَكرُمَةٍ عِمادَا

٢٢- شِهابَ الدّينِ قَد أطلَقتَ نُطقي
وَصَيَّرتَ المَكارِمَ لي صِفادَا

٢٣- أقَمتَ لِصَنعَةِ الإنشاءِ سوقًا
وَكانَت قَبلُ شاكِيَةً كَسادَا

٢٤- وَزِدتَ رَفيعَ مَنصِبِها سَدادًا
وَكانَ سِواكَ مِن عَوَزٍ سِدادَا

٢٥- بِفَضلٍ يُخجِلُ السُّحُبَ الغَوادي
وَلَفظٍ يُفجِرُ الصُّمَّ الجِلادَا

٢٦- رَفَعتُ إلَيكَ يا مَولايَ شِعري
لأخطُبَ مِن مَكارِمِكَ الوِدادَا

٢٧- وَحَظّي مِن وِدادِكَ غَيرُ نَزرٍ
وَلَكِنّي أؤَمِّلُ أن أزادَا

٢٨- وَأسألُ مِنكَ أن تَعفو وَتُعفي
مُحِبَّكَ مِن إجابَتِهِ اعتِقادَا

٢٩- فَيُعفيني قَبولُكَ عَن جَوابٍ
إذا يُتلى نَقَصتَ بِهِ وَزادَا

٣٠- فَلا أنفَكُّ أشكُرُ مِنكَ فَضلاً
قَريبَ العَهدِ أو أشكو بِعادَا

(٨)

وقال بأسلوب الحوار[٢٤]: [من الخفيف]

١- ظَنَّ قَومي أَنَّ الأُساةَ سَتُبري
داءَ وَجدي وَذاكَ شَيءٌ بَعيدُ

٢- فَأَتَوا بِالطَبيبِ وَهوَ لَعَمري
في ذَوي فَنِّهِ مُجيدٌ مَجيدُ

٣- مُذ رَأى عِلَّتي وَقَد لاحَ لِلمَو
تِ عَلَيها أَدِلَّةٌ وَشُهودُ

٤- جَسَّ نَبضي وَقالَ ما أَنتَ شاكٍ ؟
قُلتُ: نارًا لَم يُطفِها التَبريدُ

٥- فَغَدا يُخلِصُ الدَواءَ فَأَلفى
نارَ وَجدي مَعَ الدَواءِ تَزيدُ

٦- قالَ: ما كانَ أَصلُ دائِكَ هَذا ؟
قُلتُ: طَرفي وَذاكَ حالٌ شَديدُ

٧- قالَ: إِنَّ الهَواءَ أَحدَثَ بَلوا
كَ فَقُلتُ: المَقصورُ لا المَمدودُ

٨- فَانثَنى حائِرًا وَقالَ لِقَومي:
ما دَواءُ العُشّاقِ إِلّا بَعيدُ

## [قافية الزاي]

(٩)

وكتب هذه القصيدة إجازة الشيخ العلاّمة القدوة المحقّق شمس الدّين بن عبد اللّطيف بن خليفة الهمداني برواية نظمه ونثره[٢٥]: [من الكامل]

١- إِنّي لِفَضلِكَ بِالمَديحِ أُجازي
شَتّانَ بَينَ حَقيقَةٍ وَمَجازِ

٢- فَضلاً بِهِ ضاقَ الكَلامُ بِأَسرِهِ
فَضلاً عَنِ الإِرمالِ وَالإِرجازِ

٣- إِن رُمتُ بِالنَظمِ البَديعِ صِفاتِهِ
لَم أَلقَ غَيرَ نِهايَةِ الإِعجازِ

٤- رُضتَ العُلومَ فَأَصبَحَت إِذ أَصبَحَت
وَجِيادُها تَمشي بِلا مِهمازِ

٥- وَسَمَوتَ هِرمِسَ وَالرَئيسَ وَثابِتًا
فَضلاً عَلى الطوسِيِّ وَالشيرازي

٦- وَالشِعرُ ثَوبٌ لَيسَ يَعرِفُ قَدرَهُ
مِن بَعدِ حائِكِهِ سِوى بَزّازِ

٧- وَهَزَزتَ أَغصانَ الكَلامِ فَساقَطَت
دُرَرًا فَلا عَدِمتُكَ مِن هَزّازِ

٨- وَنَشَرتَ في أَقصى البِلادِ فَضائِلاً
غُرًّا زَرَأتَ بِهِنَّ ذِكرَ الرازي

٩- وَتَرَكتَ فُرسانَ الكَلامِ لِغايَةٍ
حَتّى كَأَنَّكَ بِالفَضائِلِ غازي

١٠- فَإِذا الجِدالُ أَوِ الجِلادُ حَواهُمُ
في يَومِ تَبريزٍ وَيَومِ بِرازِ

١١- نَظَروا إِلَيكَ بِأَعيُنٍ مُزوَرَّةٍ
نَظَرَ البُغاثِ إِلى التِفاتِ البازي

١٢- يا سابِقَ الوَعدِ المَقولِ بِفِعلِهِ
فَيَحولُ بَينَ المَطلِ وَالإِيجازِ

١٣- كَم قَد أَسَأتُ مُهاجِرًا وَمُجاهِرًا
فَعَزَيتُ بِالإِكرامِ وَالإِعزازِ

١٤- يا صاحِبَ المِنَنِ الَّتي آثارُها
فينا كَفِعلِ الغَيثِ بِالإِرجازِ

١٥- لِديارِ مِصرَ الهَناءُ وَإِن غَدا
لِلزَومِ بُعدِكَ وَالعِراقِ تَعازي

بين طبعتي ديوان "صفيّ الدين الحليّ" الأخيرتين

١٦- فَوُضِتَ عَنْ أعلامِها فتَنَكَّرَت
فكأنَّها ثوبٌ بغيرِ طِرازِ
١٧- ما للمُقيمِ بحصرِ بعضِ صفاتِهِ
قِبَلٌ فكيفَ لِعابرٍ مُجتازِ
١٨- وَجَلَوتَ شعري في المَحافِلِ بَعدَما
أخفَيتُهُ بدفاترٍ وَجُزازِ
١٩- وَخَطَبتَ منّي بَعدَ ذاكَ إجازَةً
عَن نَقلِهِ حتّى ظَنَنتُكَ هازي
٢٠- هَل يَخطُبُ المَولى إجازَةَ عَبدِهِ
وَيَرومُ مِن مَولاهُ خَطَّ جَوازِ
٢١- وَلَقَد أجبتُ بأن أجَزتُ بِخدمَةٍ
في غايَةِ التَّلخيصِ والإيجازِ
٢٢- وَأذِنتُ أن تَرويهِ عَنّي مالكي
مَع كُلِّ ما تَعزوهُ تَحوي عازي
٢٣- فهيَ الإجازَةُ وَالوَداعُ لأنَّها
صَدَرَت وَمُرسِلُها على أوفازِ
٢٤- مُتَوَقَّعُ الإغضاءِ عَن تَقصيرِهِ
مَن ذا يُوازِنُ فَضلَكُم وَيُوازي
٢٥- وَإذا عَجِزتُ عَنِ الجَزاءِ لِحَقِّكُم
بِمَدائِحي فَاللهُ خيرُ مُجازي

[قافية السّين]

(١٠)

وقال، وقد سئل في ذمّ فرس له جفول[٢٦]:
[من الطّويل]

١- وَلي فَرَسٌ لَيسَت شَكورًا وَإنَّما
بِها تُضرَبُ الأمثالُ في العَضِّ وَالرَّفسِ
٢- إذا جَفَلَت بي في ضِياعِ دَبَرْشٍ
فَلَيسَ لَها قَبضٌ سِوى في جَوى فَرسِ
٣- تُعَرِّيدُ في وَقتِ الصَّباحِ مِنَ الضِيا
وَتَجفُلُ في الآصالِ مِن شَفَقِ الشَّمسِ
٤- فَيا لَيتَها عِندَ الحَليقِ جَفولَةٌ
كَما هِيَ مِنكَرٌ مِنَ الحِسِّ وَالجِنسِ
٥- فَلَو شُرِيَت بِالفَلسِ مِن كَفِّ حاتِمٍ
لأَصبَحَ نَدمانًا عَلى تَلَفِ الفَلسِ
٦- وَلَو بَرَزَت في جَحفَلٍ تَحتَ عَنتَرٍ
لَجُدِّلَ وَانفَلَّت جُيوشُ بَني عَبسِ

[قافية العين]

(١١)

وقال في الملك الصّالح وقد هبّ الهواء فأطفأ جميع الشّموع[٢٧]:
[من الطّويل]

١- وَمُذ أطفَأَ الشَّمعَ النَّسيمُ بِمَجلِسٍ
بِهِ نورُ شَمسِ الدّينِ كَالشَّمسِ ساطِعُ
٢- عَذَرنا وَقُلنا ما أتى بِبَديعَةٍ
لِأنَّ اشتِعالَ الشَّمعِ في الشَّمسِ ضائِعُ

[قافية الفاء]

(١٢)

وقال، وقد سئل نظم شيء في رجل كان بمجلس السّلطان وهو يُصفَع[٢٨]:
[من المنسرح]

١- عَهدي بِهِ وَالأكُفُّ تَختَلِفُ
وَهوَ يُعاصي طَورًا وَيَنحَرِفُ
٢- وَكُلَّما مالَ عِطفُهُ سَفَهًا
تُميلُهُ صَفعَةٌ فَيَنعَطِفُ

٣- وَإِن تَوارى بِشَخصِهِ هَرَبًا
مِن راحَةٍ في اعتِمادِها خَيَفُ

٤- ظَلَّت سِهامُ النِعالِ تَرشُقُهُ
كَأَنَّما رَأسُهُ لَها هَدَفُ

## [قافية الكاف]

### (١٣)

وقال أيضًا[٢٩]: [من البسيط]

١- بَدَت فَلَم يَبقَ سِترٌ غَيرُ مُنهَتِكِ
مِنّا وَلَم يَبقَ سِرٌّ غَيرُ مُنهَتِكِ

٢- وَأَقبَلَت وَقَميصُ اللَيلِ قَد نَحَلَت
أَسمالُهُ وَرِداءُ الصُبحِ لَم يُحَكِ

٣- تَبَسَّمَت إِذ رَأَت مَبكايَ فَاشتَبَهَت
مَدامِعي بِلَآلي الثَغرِ في الضَحِكِ

٤- فَحِرتُ مِن دُرِّ عَبراتي وَمَبسِمِها
ما بَينَ مُشتَبِهٍ مِنها وَمُشتَبِكِ

٥- مَلَكتِ قَلبي وَجِسمي في يَدَيكِ هَوىً
إِن شِئتِ فَانتَهِبي أَو شِئتِ فَانتَهِكي

٦- أَفنَت لَحاظُكِ أَربابَ الغَرامِ وَما
عَلَيكِ في قَتلَةِ العُشّاقِ مِن دَرَكِ

٧- يَذِلُّ كُلُّ عَزيزٍ في هَواكِ كَما
يَعِزُّ كُلُّ ذَليلٍ في حِمى المَلِكِ

٨- مَلكٌ لَوَ انَّ يَدَ الأَقدارِ تُنصِفُهُ
لَما أَحَلَّتهُ إِلّا ذِروَةَ الفَلَكِ

٩- يَستَعظِمُ الناسُ ما تَحكيهِ عَنهُ فَإِن
لاذوا بِهِ استَقلَلوا ما كانَ عَنهُ حُكي

١٠- تَشارَكَ الناسُ في إِنعامِ راحَتِهِ
وَمَجدُهُ في البَرايا غَيرُ مُشتَرَكِ

١١- بَحرٌ وَلَكِنَّهُ طابَت مَشارِعُهُ
وَالبَحرُ يَجمَعُ مِن طيبٍ وَمِن سَهَكِ

١٢- في كَفِّهِ قَلَمٌ تَهمي مَشافِرُهُ
في نَفعِ مُعتَكِرٍ أَو وَقعِ مُعتَرَكِ

١٣- قُل لِلمُنَكِّبِ عَنهُ كَي يَنالَ غِنىً
لَقَد سَلَكتَ طَريقًا غَيرَ مُنسَلِكِ

١٤- يا قاصِدي البَحرَ إِنّي في ذَرى مَلِكٍ
لَدَيهِ أَصبَحتُ جارَ البَحرِ وَالمَلَكِ

١٥- يا ناصِرَ الدينِ يا مَن شُهبُ عَزمَتِهِ
مُنيرَةٌ في سَماءِ المَجدِ وَالحُبُكِ

١٦- لا يُقدِمُ الدَهرُ يَومًا أَن يَميلَ عَلى
عَبدٍ بِحَبلِ وَلاءٍ مِنكَ مُمتَسِكِ

١٧- ما إِن حَطَطتُ رِحالي في رُبوعِكُمُ
إِلّا وَكُنتُم لَنا كَالماءِ لِلسَمَكِ

١٨- ما زِلتَ تَمنَحُني وُدًّا وَتَرفَعُني
حَتّى ظَنَنتُ مَحَلّي ذِروَةَ الفَلَكِ

١٩- وَنُمتُ مَجدَكَ وَالأَقدامُ تَنكُصُ بي
كَأَنَّني حافِيًا أَمشي عَلى حَسَكِ

٢٠- وَكَيفَ تَدرُجُ بي عَن ظِلِّكُم قَدَمٌ
أَمسى لَها جودُكُم مِن أَوثَقِ الشَرَكِ

٢١- فَاسلَم عَلى قُلَلِ العَلياءِ مُرتَفِعًا
عِزًّا وَشانِئُكُم في أَسفَلِ الدَرَكِ

[قافية اللام]

(١٤)

وقال فيمن رزق مالاً فتباخل[٣٠]: [من السّريع]

١- لَمّا اغتنى أفقدنا نفعَهُ
وتلكَ من شيمةِ بيتِ الخلا

٢- يُسعى إليه إن غدا فارغًا
وما بهِ نفعٌ إذا ما امتلا

[قافية النون]

(١٥)

وقال، وقد سأله بعض الخلفاء أن يكتب على يده اعتذارًا أو شفاعة إلى الملك العادل[٣١]: [من الخفيف]

١- إنّ عبدًا أتاكَ يلتمسُ العفـ
ـوَ قضى باعتذارهِ عنهُ دَينا

٢- قد أتى تائبًا لتصفحَ إن شئـ
ـتَ وإلاّ فبدّلِ الحاءَ عَينا

(١٦)

وقال يصف لطف الغذاء[٣٢]: [من السّريع]

١- لا يحفظُ الصّحّةَ أكلُ الفتى
طعامَهُ بينَ شرابَينِ

٢- وإنّما الحكمةُ في شربِهِ
شرابَهُ بينَ طعامَينِ

(١٧)

وقال يمدح الملك النّاصر الدّين عمر بن الملك المنصور[٣٣]: [من الخفيف]

١- دَقّ شوّالُ في قفا رمضانِ
وأتى الفطرُ مؤذنًا بالتّهاني

٢- فجعلنا داعي الصّبوحِ لدينا
بدلاً من سحورِهِ والأذانِ

٣- وعزلنا الإدامَ فيهِ وقُدنا
بقنانٍ مصفوفةٍ وقيانِ

٤- ونحرنا فيهِ نحورَ زقاقٍ
وضربنا بهِ رقابَ دنانِ

٥- واسترحنا من التّراويحِ واعتضـ
ـنا بخفقِ الجنوكِ والعيدانِ

٦- فالمزاميرُ في دجاهُ زمورٌ
والمثاني مثالثٌ ومثاني

٧- كلَّ يومٍ أروحُ فيهِ وأغدو
بينَ حورِ الجنانِ والولدانِ

٨- لا تراني إذا رأيتَ تقيَّ الـ
ـخدِّ أثني طرفي إلى لحياني

٩- منظرُ الصّومِ مع توخّيهِ عندي
منظرُ الشّيبِ في عيونِ الغواني

١٠- ما أتاني شعبانُ من قبلُ إلاّ
وفؤادي من خوفِهِ شعبانِ

١١- كيفَ أستشعرُ السّرورَ بشهرٍ
زعمَ الطّبُّ أنّهُ مرضانِ

١٢- لا تتمُّ الأفراحُ إلاّ إذا عا
دَ سنا بدرِهِ إلى نقصانِ

١٣- فيهِ هجرُ اللّذّاتِ حتمٌ وفيهِ
غيرُ مستحسنٍ وصالُ الغواني

١٤- وقبيحٌ فيهِ التّنسّكُ إلاّ
بعدَ ستّينَ حجّةً وثماني

١٥- فاسقني القهوةَ التي قيل عنها:
إنـهـا مـن شـرائـطِ الـشـيـطـانِ

١٦- خندريساً تكادُ تفعلُ بالعقـ
ـلِ (فعالَ) النُّعاسِ بالأجفانِ

١٧- بنتُ تسعينَ تُجتلى في يدي بنـ
ـتِ ثلاثٍ وأربـعٍ وثـمـانِ

١٨- كلَّما زادتِ البصائرُ نقصاً
خطبوها بوافدِ الأثمانِ

١٩- شمسُ راحٍ تريكَ في كلِّ نورٍ
ببدورِ السُّقاةِ حُكمَ قِرانِ

٢٠- ذاتُ لطفٍ يظنُّها مَن حساها
خُلِقت من طبائعِ الإنسانِ

٢١- سيَّما في الخريفِ إذا بَرَدَ الظـ
ـلُ وصحَّ اعتدالُ فصلِ الزمانِ

٢٢- وانتشارُ الغيومِ في مبدأ الفصـ
ـلِ وشمسُ الخريفِ في الميزانِ

٢٣- وبساطُ الأزهارِ كالوشي والغيـ
ـمُ كثوبٍ مُجسَّمٍ من دخانِ

٢٤- في رياضِ الفخريةِ الرَّحبةِ الأكـ
ـنافِ ذاتِ الفنونِ والأفنانِ

٢٥- فوقَ فرشٍ مبثوثةٍ وزرابـ
ـيِّ عتاقٍ وعبقريٍّ حِسانِ

٢٦- صحَّ عندي بأنَّها جنَّةُ الخلـ
ـدِ وفيها عينانِ نضَّاختانِ

٢٧- وكأنَّ الهضابَ بيضُ خدودٍ
ضرَّجتها شقائقُ النعمانِ

٢٨- وكأنَّ المياهَ دمعُ سرورٍ
وكأنَّ الرياحَ قلبُ جبانِ

٢٩- وشموسُ المُدامِ تُشرقُ والصحـ
ـبُ بظلِّ الغمامِ في صيوانِ

٣٠- فاسقني صرفَها فإنَّ جديدَ الـ
ـغيمِ يدعو إلى عتيقِ الدِّنانِ

٣١- بينَ فرشٍ مبثوثةٍ وزرابيـ
ـيِّ رياضٍ وعبقريٍّ حِسانِ

٣٢- في ظلالٍ على الأرائكِ منها
والدَّوالي ذاتِ القطوفِ الدَّواني

٣٣- فانتهز فرصةَ الزمانِ فليسَ الـ
ـمرءُ من جورِ صرفِهِ في أمانِ

٣٤- وتمتَّع فإنَّ خوفَكَ منها
سوءُ ظنٍّ بالواحدِ المنَّانِ

٣٥- فرضعنا درَّ السرورِ وظلنا
في أمانٍ من طارقِ الحدثانِ

٣٦- شملتنا من ناصرِ الدينِ نُعمى
نصرتنا على صروفِ الزمانِ

٣٧- عُمَرَ المالكُ الذي عمَّرَ الجو
دَ وقد كانَ داثرَ البنيانِ

٣٨- المليكُ الذي يرى المنَّ إشرا
كاً بوصفِ المهيمنِ المنَّانِ

٣٩- والجوادُ السمحُ الذي مرجَ البحـ
ـرينِ من راحتيهِ يلتقيانِ

٤٠- ملكٌ يعتقُ العبيدَ من الرقـ
ـقِ ويشري الأحرارَ بالإحسانِ

٤١- بِسَجايا رَضَعْنَ دَرَّ المَعالي
وَمَزايا رَضَعْنَ دَرَّ المَعاني

٤٢- فَلِباغٍ عَصاهُ حُمرُ المَنايا
وَلِباغي نَداهُ بيضُ الأَماني

٤٣- لِدتُ حُبًّا بِهِ فَمَدَّ بِضَبعَيـ
ـيَ وَأَغلى سِعري وَأَعلى مَكاني

٤٤- وَحَباني قُربًا فَأَصبَحتُ مِنهُ
مِثلَ هارونَ مِن فَتى عِمرانِ

٤٥- يا أَخا الجودِ لَيسَ مِثلُكَ مَوجو
دًا وَإِن كانَ بادِيًا لِلعَيانِ

٤٦- أَنتَ بَينَ الأَنامِ لَفظَةُ إِجما
عٍ عَلَيها اتِّفاقُ قاصٍ وَدانِ

٤٧- وَلَكَ الرُّتبَةُ الَّتي قَصُرَت دو
نَ عُلاها النَّيرانُ وَالفَرقَدانِ

٤٨- وَالحُسامُ الَّذي إِذا صَلَّتَ البيـ
ـضُ وَصَلَّت في البيضِ وَالأَبدانِ

٤٩- قامَ في حَومَةِ الهِياجِ خَطيبًا
قائِلًا: (كُلُّ مَن عَلَيها فانِ)

٥٠- وَاليَراعُ الَّذي يَزيدُ بِقَطعِ الـ
ـرَّأسِ نُطقًا مِن بَعدِ شَقِّ اللِّسانِ

٥١- لَم يَمَسَّ التُّرابَ نَعلاكَ إِلـ
ـلا حَسَدَتهُ مَعاقِدُ التّيجانِ

٥٢- شِيَمٌ لَم تَكُن لِغَيرِكَ إِلّا
لِمَعالي شَقيقِكَ السُّلطانِ

٥٣- جَمَعَ اللهُ فيكُما الحُسنَ وَالإِحـ
ـسانَ إِذ كُنتُما رَضيعَي لِبانِ

٥٤- وَتَجارَيتُما إِلى حَلبَةِ المَجـ
ـدِ فَوافَيتُما كَمُهرَي رِهانِ

٥٥- ثُمَّ عاضَدتَهُ فَكُنتَ لَهُ عَيـ
ـنًا وَعَونًا في كُلِّ حَربٍ عَوانِ

٥٦- فَتَهَنَّ بِالعيدِ السَّعيدِ وَإِن كا
نَ لِكُلِّ الأَنامِ مِنهُ التَّهاني

٥٧- لَيسَ لي في صِفاتِ مَجدِكَ فَخرٌ
هِيَ أَبدَت لَنا بَديعَ المَعاني

٥٨- كُلَّما أَبدَعَت سَجاياكَ مَعنًى
نَظَمَت فِكرَتي وَخَطَّ بَناني

٥٩- لا تَسُمني بِالشِّعرِ شُكرَ أَيادِيـ
ـكَ فَما لي بِشُكرِهِنَّ يَدانِ

٦٠- لَو نَظَمتُ النُّجومَ شِعرًا لَما كا
فَيتُ عَن بَعضِ ذَلِكَ الإِحسانِ

(١٨)

وقال في أحد ملوك العصر[٣١] [من السَّريع]

١- رَأَيتُ في النَّومِ أَبا مُرَّةٍ
شَيخَيَّ في تَهذيبِ عِلمِ البَيانِ

٢- وَحَولَهُ مِن رَهطِهِ عُصبَةٌ
يُشيرُ نَحوي لَهُم بِالبَنانِ

٣- وَقالَ: يا بُشراكُمُ بِالَّذي
غُيِّبتُمُ عَن ذِكرِهِ بِالعَيانِ

٤- هَذا الَّذي أَخبَرتُكُم أَنَّهُ
في نَظمِهِ أَوحَدُ هَذا الزَّمانِ

٥- وَقالَ: لَو شَنَّفتَ أَسماعَنا
بِبَعضِ ما نَظَمتَ في ذا الأَوانِ

٦- فَعِنْدَهَا أَوْرَدْتُ مِنْ مَدْحِكُم

بَدَائِعًا مَنْظُومَةً كَالجُمَانِ

٧- فَعَادَ كُلُّ مِنْهُمُ قَائِلاً

أَحْسَنْتَ يَا رَبَّ المَعَانِي الحِسَانِ

٨- فَقَالَ: مَعْ ذَا المَدْحِ هَلْ أَنْعَمُوا

بِضَيْعَةٍ عَامِرَةٍ أَوْ فِدَانِ

٩- فَقُلْتُ: لَا! قَالَ وَلَا مَنْزِلٌ

مُسْتَحْسَنٌ يُغْنِيكَ عَنْ بَيْتِ خَانِ

١٠- فَقُلْتُ: لَا! قَالَ وَلَا سَابِقٌ

مُرَفَّهُ السُّوقِ شَقِيُّ العِنَانِ

١١- فَقُلْتُ: لَا! قَالَ فَنَمْ صَاغِرًا

مَا أَنْتَ إِلَّا بِغَوِيُّ اللِّسَانِ

(١٩)

وقال أيضًا في هجاء شخص من بني طفيل [٣٥]:

[من المتقارب]

١- طُفَيْلُ تُقَادُ بِأَذْنَابِهَا

وَقَوْدُ الجِيَادِ بِأَرْسَانِهَا

٢- إِذَا افْتَخَرَتْ فِتْيَةٌ بِالرِّجَالِ

فَفَخْرُ طُفَيْلٍ بِنِسْوَانِهَا

وبعد، فلست أزعمُ أنّ هذه الأشعارَ هي كلُّ ما انفردتْ به الطّبعات السّابقة على طبعة الدّكتور "محمّد حُوَّر"، فربّما تكونُ هناك بعض الأبيات في النّشرة السّابقة عليها فاتني إثباتُها هنا، وربّما يكون ما أثبته منطويًا على وَهَم، وربّما يكونُ هناك مَن سبقني إلى هذا التّنبيه وهذه السّطور دون علمي.

## الحواشي

١- ينظر مقدمة ديوانه ص ١/ ٧، تحقيق: محمد إبراهيم حور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٠م . وثمة اختلاف في تاريخ مولده، فقد ذهب بعضهم، ومنهم ابن شاكر الكتبي إلى أنه ولد عام (٦٧٧ هـ)، وتوفي في أوائل عام (٧٥٠هـ). ينظر فوات الوفيات ٢/ ٢٢٥، ٢٥٠ ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢م.

٢- منها على سبيل المثال كتاب الدكتور محمد حور الموسوم بـ "صفي الدين الحلي: حياته وآثاره وشعره"، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٩٩٠م.

٣- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ١٦/ ٢٤٠ – ٢٤١، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠، وفيه أشعار كثيرة أخل بها ديوانه. ويلديُّه: هو رلجح الحلي (ت ٦٢٧ هـ). وسلم: هو سلم الخاسر (ت ١٨٦ هـ) الشاعر العباسي، وسمي بالخاسر لأنه استبدل آله موسيقية بالمصحف الشريف. والحِكَمِيّ: هو أبو نواس (ت١٨٦هـ) الشاعر العباسي المعروف بالعبث والمجون. والسلمي: هو أشجع السُّلمي، الشاعر العباسي المعروف (ت ١٩٥ هـ). وعقائل: جمع عقيلة، و"العقيلة من النساء: الكريمة المخدرة النفيسة، هذا هو الأصل، ثم استعمل في الكريم من كل شيء من الذوات والمعاني، ومنه عقائل الكلام". تاج العروس ٣٠/ ٢٩.

٤- ينظر فوات الوفيات ٢/ ٢٢٥.

٥- ديوانه ٢/ ١٢٦١ – ١٢٦٢، والبيت الرابع مدور، وقد كتب في الدّيوان دون تدوير، وفي هامشه شرح لهذه الألفاظ هكذا: "الحيزبون: العجوز، والدرديس: الداهية، والطخا: السحاب، والنقاخ: الماء العذب، والعطليس: الأسود البراق، والحراجيج: النياق الطوال، والشقحطب: الكبش العظيم القرنين، والصقعب: الطويل، والعنقفيز: الداهية، والعنتريس: الناقة الصلبة، والغطاريس: المتكبرون، والعفنقس، والفعلق: الضخم، والخربصيص: اليسير من الحلي، والفيطموس: المرأة التامة الخلق".

٦- ينظر بحث الفنون الشعرية المحدثة في ديوان صفي الدين الحلي لكاتبه علي مفتاح راشد، المجلة الجامعة، العدد ١١، ٢٠٠٩م.

٧- ديوانه ٢/ ١٢٤٣ – ١٢٤٤، وينظر الفصل المخصص

في الديوان لما قيد بنظمه ضوابط علوم وفنون ليسهل حفظها ٢/ ١٢٣٧ – ١٢٦١.

٨- السابق ٢/ ١٢٤٧.

٩- ديوان صفي الدين الحلي: شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطباع ١٦ – ١٧.

١٠- الديوان ١/ ١٢.

١١- تنظر مقدمة الديوان بتحقيق محمد حور ١/ ٧ – ٢٧.

١٢- الديوان ١/ ١٢، والطبعات الخمس المذكورة في هامش الدكتور "محمد حُوّر" هي: "طبعة دمشق عام ١٢٠٠/ ١٨٨٢م، وتقع في ٥٧٢ صفحة، والثانية ببيروت ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، وتقع في ٥٢٨ صفحة، والثالثة بالنجف عام ١٢٧٥ هـ/ ١٩٥٦م، وتقع في ٥٢٢ صفحة، والرابعة ببيروت عام ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢م، وتقع في ٧٧٠ صفحة، والخامسة ببيروت عام ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م، وتقع في ٦٤٦ صفحة". ويتضح من هذا أن طبعة الأستاذ "كرم البستاني" الواقعة في ٧٨٢ صفحة ليست مذكورة هنا، في حين أن طبعة الدكتور "عمر فاروق الطباع" مذكورة هي تحت رقم (٥).

١٣- الديوان ١/ ١٩.

١٤- ينظر الديوان ١/ ١٧.

١٥- الديوان ص ١/ ٢١.

١٦- عززت توثيق هذه الأشعار بتخريجها على طبعة كرم البستاني أيضًا.

١٧- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٣٠، وطبعة كرم البستاني ٦٤٢.

١٨- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٢٥، وطبعة كرم البستاني ٦٣٥.

١٩- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٦٥، وطبعة كرم البستاني ٦٢ – ٦٣، ولم ترد هذه الأبيات في طبعة محمد حور، فقد أخلّت بها القصيدة رقم (٢٧) ص ١/ ١٢١ – ١٢٢، لذا فهي تضاف إلى هذه القصيدة، وتُوضع في نهايتها.

٢٠- ديوان صفيّ الدّين الحِليّ، طبعة عمر فاروق الطباع ٢٧٨، وطبعة كرم البستاني ٤٥٢.

٢١- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٦١، وطبعة كرم البستاني ٦٧٧.

٢٢- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٦٥، وطبعة كرم البستاني ٦٨٢.

٢٣- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٦٦ – ٥٦٧، وبعض أبياتها في ص ٤٩٩، والبيتان ١، ٢ منها في طبعة محمد حور في مطلع قصيدة رقم (٧٠٢)، ص٢/ ١١٥٠، وهي مكونة من عشرة أبيات، لم يرد منها هنا غيرهما، والقصيدة في طبعة كرم البستاني ٦٨٣.

٢٤- الرواية: (١) ورد عجز البيت الأول في ص ٢٣١ من طبعة عمر فاروق الطباع، وطبعة كرم البستاني ٢٩٠ برواية: "داء وجدي والعلاج يفيد".

والقصيدة في ديوان صفي الدين الحلي طبعة عمر فاروق الطباع ٢٤٥ – ٢٤٦، وهي مكررة فيه ٢٣١، وهي في طبعة كرم البستاني ٢٨٢، وهي مكررة فيه ٢٩٠.

٢٥- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٦٢ – ٥٦٣، وورد البيت الرابع فيه هكذا: "رُضتَ الْعُلومَ فَأصبَحَت إذا أصبَحَت". وبهذا التحريف ينكسر الوزن، وروايته المعتمدة هي رواية طبعة كرم البستاني، وطبعة كرم البستاني ٦٧٨، والأبيات ١ – ٥، ١٨ – ٢٥ ما عدا ٢٣ في الديوان برقم (٩٣٩)، ص ٢/ ١٤١٧ – ١٤١٨.

٢٦- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٢٧ – ٥٢٨، وطبعة كرم البستاني ٦٣٨.

٢٧- ديوان صفيّ الدّين الحِلّي، طبعة عمر فاروق الطباع ١٦٦، وطبعة كرم البستاني ١٨٣.

٢٨- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٣٥، وطبعة كرم البستاني ٦٤٧.

٢٩- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٤٢٤ – ٤٢٥، والبيت التاسع مكتوب مرتين متتاليتين، وطبعة كرم البستاني ٥١٢.

٣٠- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٢٤، وطبعة كرم البستاني ٦٣٣.

٣١- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥٠٢، وطبعة كرم البستاني ٦٠٩.

٣٢- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٤٢٥، وطبعة كرم البستاني ٥١٣.

٣٣- الرواية: (٢٨) ورد صدر البيت الثامن والعشرين في الديوان طبعة عمر فاروق الطباع محرفًا هكذا: "وَكَأنَّ المِياهَ دَمُ سُرورٍ". ونصه من طبعة كرم البستاني، وورد عجز البيت السادس عشر مضطربا هكذا: "لِ فِمالَ النُّعاسِ بِالأجفَانِ". والصواب ما أثبت بدلالة وجود بيت شبيه بهذا البيت في الديوان ٢/ ١٠٠٥ (طبعة محمد حور). وهو:

بـعُـقَـارٍ يـظَـلُّ يـفـعـلُ بـالعـقـ
ـلِ فِـعَـالَ الـنُّـعَـاسِ بـالأجـفـانِ

٢٤- وورد عجز البيت الثاني والثلاثين (طبعة محمد حور) ٩٢٧/٢ مضطربًا هكذا: "وَللدَّوالي ذاتِ القُطوفِ الدَّواني".

والقصيدة كاملة في ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع: ٤٢١ – ٤٢٤، ويلحظ أن البيت ٢٥ هنا مكرر تحت رقم ٢١ باختلاف في بعض ألفاظه، والقصيدة في طبعة كرم البستاني ٥٠٨، وقد وردت ناقصة في طبعة محمد حور، تحت رقم (٥١٧)، ص ٩٢٥/٢، وسقط من هذه القصيدة في طبعته الأبيات ذوات الأرقام: (١٦، ١٨، ٢٢- ٢٤، ٣٠ – ٦٠).

٢٥- ديوان صفي الدين الحلي، طبعة عمر فاروق الطباع ٥١٩ – ٥٢٠، وطبعة كرم البستاني ٦٢٧.

## المصادر والمراجع


- **بحث الفنون الشعرية المحدثة** في ديوان صفي الدين الحلي، لعلي مفتاح راشد، المجلة الجامعة، العدد ١١، ٢٠٠٩م.
- **صفي الدين الحلي**: حياته وآثاره وشعره، تحقيق: محمد إبراهيم حور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠٠م.
- **فوات الوفيات، تحقيق**: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣م.
- **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.

# دور القوافل التجارية في التفاعل الثقافي بين ليبيا والمغرب العربي وما وراء الصحراء والسودان(*) في العصر الوسيط

د. زكية بالناصر القعود
جامعة قاريونس / كلية الآداب



## المقدمة

على الرغم من قدم التجارة في التاريخ الإنساني عامة، وفي التاريخ العربي خاصة، إلا أن تجارة القوافل تعد نقلة نوعية كبيرة في تاريخ التجارة العربية وبخاصة في المغرب العربي وما وراء الصحراء.

والمقصود بتجارة القوافل في هذه الدراسة، التجارة التي اعتمدت ظهور الإبل في تنقلاتها. فهناك بعض الإشارات الأثرية التاريخية التي تعكس صورة تجارة قوافل الحمير للفترات التي سبقت تدجين الإبل واستخدامها على نطاق واسع لنقل التجارة(1)، حيث ارتبطت هذه التجارة على حيوان الجمل أو الإبل المعروف بصبره وقدرته على اجتياز الصحارى الواسعة. فالجمل هو الحيوان الذي مكن العرب من ممارسة التجارة داخل صحرائهم وخارجها بكامل النجاح، وعُرف بسفينة الصحراء.

وترجع بدايات تجارة القوافل في شبه الجزيرة العربية إلى مطلع الألف الأولى (ق. م) ويقول الباحث رضا الهاشمي: "تاريخ يتوافق كثيرًا مع بروز العرب وتجارتهم"(2).

وقد تضاربت الآراء حول دخول الجمل للمغرب العربي. فهناك من يرى أنه دخل في القرن الرابع الميلادي(3)، وأما المؤرخ الفرنسي "جوني" فيحدد وقت وصول الجمل إلى المغرب العربي في القرن الثالث الميلادي، بينما نجد في دائرة المعارف تقرن دخول الجمل إلى المغرب العربي بالفتح العربي الإسلامي؛ أي بالقرن السابع الميلادي، واتفق مع هذا الرأي عدد من المؤلفين

مثل "العروى" "لومبارد" "مؤقي"[٤]. ويعدّ "لومبارد" دخول الجمل إلى المغرب العربي من أعظم الأحداث في العصر الوسيط العالي في المغرب العربي.

ومن الحوافز التي دفعت العرب المسلمين إلى تجارة القوافل في ما وراء الصحراء هو طبيعة الدعوة الإسلامية، والتي أخذت منذ أول يوم لها طابعًا عالميًا مما جعل قادة الفتوح يتوغلون في كل الجهات قصد تبليغها، ولم تستوقفهم وعورة الطرق والمسالك؛ لأن العرب المسلمين وهم جيش الفتح، تعودوا على حياة الصحراء ومفازاتها ومتاهاتها. فالتجربة العريقة التي اكتسبوها في جزيرتهم جعلتهم يتمركزون في الفيافي بشيء من الثقة بالنفس.

إضافة إلى أن الأوضاع السياسية كانت مؤثرة بين الدول المتنازعة في فترة الحرب على المراكز التجارة البرية الساحلية والبحرية؛ لذلك كانت طرق الصحراء المنعزلة عن بؤرة الصراع البديل لنقل التجارة بين الشرق والغرب والشمال والجنوب في منطقة شبه الجزيرة العربية والمغرب العربي[٥].

وكذلك أثر العامل النقدي عندما أصبح للدولة الإسلامية مؤسساتها الخاصة في ضرب العملة من الذهب والفضة؛ حيث زاد الإقبال على طلبها مما دفع التجار إلى البحث عن مصادرها، وهذا مما دفعهم إلى دخول الصحراء للوصول إلى النيجر وغانا مصادر الذهب. وفي هذا يقول: "المؤرخ مريس لومبارد" (إن دخول البربر في الإسلام نحو الجنوب أدى منذ القرن التاسع الميلادي إلى ربط شبكة المواصلات الصحراوية بالملك الاقتصادي المتوسطي وإلى إيجاد الفرصة لتنظيم إيصال الذهب السوداني بواسطة المسالك الصحراوية إلى أسواق إفريقيا الشمالية، ومن هنالك نحو الغرب والشرق الإسلاميين[٦].

ويضاف إلى ذلك اعتماد الاقتصاد الإسلامي على التجارة، فكان العامل التجاري من الحوافز الكبرى على تحريك القوافل عبر الصحراء تجاه السودان.

وكان على قائمة السلع التي أدت دورًا رئيسًا في تجارة القوافل عبر الصحراء الذهب والرقيق ويلي ذلك الجلود والعاج بالإضافة إلى سلع أخرى[٧] مختلفة أشار إليها "البكري" ويذكر عددًا من البضائع التي كان يصدّرها المغاربة إلى السودان ومن بينها الحنطة والفواكه والزبيب وأدوات النحاس والحديد والعطور والسلاح وأدوات الترف، والأنسجة النفيسة والزرابي والودع والثياب الفاخرة، وكان التجار المغاربة يحققون أرباحًا طائلة في صفقاتهم[٨]، ولعل الملح من السلع التي كان لها مكانة خاصة في تلك المبادلات التجارية.

وكان التجار يجلبون في المقابل بضائع نفيسة من السودان مثل العنبر والصمغ والدوق وجلود القنفذ، وكذلك جلبوا الرقيق السوداني الذي ينوه به "البكري" قائلاً: (وبها سودانيات طباخات محسنات تباع الواحدة منهن بمائة مثقال وأكثرهن يحسنَّ عمل الأطعمة الطيبة من الجوزينقات والقطائف وأصناف الحلوات وغير ذلك)[٩].

لا نستطيع فهم أو معرفة الدور الليبي الثقافي في السودان في معزل عن علاقته بالمغرب العربي و ما وراء الصحراء أو ما يعرف ببلاد السودان؛ لأن الاتصال والتواصل خلال هذه المرحلة يتميز

بطابع الشمولية والاتساع، وكان في معظم أحواله يتم مباشرة أو عبر مناطق أخرى مشتركة.

ثمّ إن القارة الإفريقية أي المغرب العربي وما وراء الصحراء و بلاد السودان. قد شكل خلال هذه المرحلة شكلاً سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا وإن لم يكن واحدًا؛ نظرًا لعدم وجود عوائق وموانع قاسية تمنع أو تعيق حركة الاتصال فيما بينها، فالظواهر الطبيعية من صحراء وأنهار وجبالوقد تميزت في مجملها بأنها عوامل وصل لا فصل، والحدود السياسية الموجودة الآن هي ظاهرة سياسية حديثة[١٠].

إن المغرب العربي عامة وليبيا خاصة في العصر الوسيط الذي لم يعرف على مستوى الدول والحكومات أي استقرار سياسي أو وحدة جماعية قد حققت الانسجام والتكامل لشعوب المنطقة بين أطرافه، فهي تعاني منذ ظهور العبيديين على ساحة المغرب العربي وحتى القرن السادس عشر الميلادي تقريبًا عدم استقرار القبائل نتيجة الهجرات المتتالية، حتى صعب على المؤرخين أنْ يضبطوا توزيعًا جغرافيًا علميًا للقبائل التي كانت تتحرك في جميع الاتجاهات، وهذا التدافع كان له الأثر الأكبر في انتشار الثقافة الإسلامية في المنطقة[١١].

وإلى جانب عدم الاستقرار السياسي فإنَّ هذه الفترة تعد فترة مزدهرة في تاريخ المغرب في العصر الوسيط وبخاصّة الاقتصادي والاجتماعي اللذين عرفا ازدهارًا وتطورًا وحركة نشيطة قد تحققت بها التكامل الاقتصادي والفكري على مستوى شعوب وسكان صحراء السودان عامة؛ بفضل حركة القوافل التجارية[١٢].

وأما من حيث موقع ليبيا الحيوي وحركة القوافل في العصر الوسيط فلها مركز الصدارة في تاريخ العلاقات التاريخية لا بين أقطار المغرب والمشرق وبلاد السودان فحسب، إنما استطاعت أيضًا بحكم موقعها الجغرافي الممتاز ومهارة تجارها، أن تؤدي دورًا حضاريًا هائلاً بين الأقطار جنوبها وغربها وشرقها وجزر البحر الشامي (المتوسط). ومما جعل ليبيا تتمتع بهذه الميزة هو ما يأتي: -

١- شبكات الطرق المتعددة التي تربطها بإطراف القارة غربها وجنوبها وشرقها.

٢- الساحل الليبي الطويل الممتد بموانئه من حدود مصر شرقًا إلى حدود تونس غربًا. فلقد كانت الموانئ مثل خمس و مصراتة والخمس وسرت وبنغازي تقوم بدور الوسيط بين تجارة القوافل عبر الصحراء وجزر شرق البحر المتوسط، وما يميز هذه الموانئ قربها من الساحل.

٣-وواحاتها المنتشرة بقصورها و مدانها عبر صحراء فزان مثل أوجلة و زويلة و ودان و مرزق وهون وسكنة والكفرة وغيرها؛ إذ تمثل هذه الواحات في مجموعها - مثل واحات تونس وصحراء الجزائر والمغرب - محطات تجميع وتوزيع لقوافل التجارة والحج وملتقى تجاري وثقافي.

٤- لا يمكن أن تستوفي الأهمية الاقتصادية فعاليتها في ليبيا في العصر الوسيط لولا جبل نفوسة ومدنه الشهيرة الذي ارتبط عضويًا بتاريخ تجارة القوافل، بحيث أدى هو الآخر دورًا لا يقل أهمية عن دور طرابلس ومصراتة وسرت وفزان في دعم العلاقات التجارية وازدهارها مع أقطار المغرب وصحاريه[١٣].

فطرابلس هي أنسب موقع جغرافي لهذه المناطق فقد كانت الموانئ الطرابلسية ومنذ القدم مثل طرابلس ومصراتة وبنغازي معابر لتجارة السودان باعتبارها أقرب موانئ ساحلية من ناحية بالإضافة إلى وجود شبكة من الطرق البرية الأكثر أمنًا وسلامة.

## حركة القوافل :

### أولاً ـ القوافل التجارية:

نشطت حركة القوافل التجارية بليبيا عبر شبكة الطرق الداخلية التي تتصل بعضها بمناطق السودان جنوبًا، وقد شهدت هذه الطرق نموًا واسعًا خلال الحكم العبيديين قبل تغريبة بني هلال. ونذكر من هذه الطرق[١٤] ما يلي:-

أ- طريق نفوسة -زويلة، وهو يبدأ من جادو- كانت جادو عند كثير من المؤرخين هي القاعدة السياسية والإدارية لجبل نفوسة، كما كانت بحسب قول "أبو عبيد البكري" (مدينة عظيمة وتحتوي على أسواق وجالية كبيرة من اليهود)[١٥]، ويضيف إلى هذه المعلومات بأن القوافل التي تنطلق من طرابلس في اتجاه زويلة وفزان تمر عبر مدينة جادوا التي كان سكانها يتكلمون إلى جانب اللغة العربية والبربرية اللغة الكانامية). وهذا راجع في الأصل إلى وجود جماعات سودانية من كانم استقرت في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي بمدينة اجناون الواقعة أسفل دادو في طريق القوافل القادمة من[١٦].

ب- طريق فزان الممتد الى بلما وكانم بتشاد: يعد إقليم فزان من أقاليم الصحراء الليبية، وقد ازدهرت تجارته بما يتميز به من واحات، ويذكر الرحالة أمثال التجاني و العبدري بالإضافة إلى ابن خلدون بأن أقاليم فزان يرتبط مع الصحراء الكبرى الى السودان بشبكة من الطرق على غاية من الأهمية بحيث سهلت على القوافل التجارية عملية الاتصال والتبادل التجاري، والربط بين صحراوات المغرب وليبيا و مصر وبلاد السودان الشرقي والأوسط والغربي[١٧].

وتبرز على رأس قائمة الواحات المهمة في صحراء فزان واحة زويلة ومرزق وودان، وأوجلة، والكفرة، وهون، والميزة التي تميزت بها هذا الواحات المنتشرة عبر الصحراء الكبرى - كما ذكر "ابن خلدون" (أن كل واحد من هذه الواحات وطن منفرد يشمل على قصور عديدة ذات نخيل وأنهار)[١٨].

وعند تتبعنا للتطور الزمني للأحداث التاريخية التي مرت بها مدن الواحات الليبية، نلاحظ أن القوافل التجارية في علاقاتها بين الشمال والسودان عبر الصحراء الكبرى كانت على مر العصور تتأثر بما يطرأ من تغيير حيوي على هذه المدن والمراكز التجارية المهمة، فالعداوات المستحكمة بين قبائل وإمبراطور سوكتو مثلاً جعلت تجارة القوافل وإن لم نقل تتوقف وتتعطل، تلاقي صعوبات في العلاقات التجارية بين طرابلس وبورنو، وكذا تاريخ القوافل التجارية بين المغرب والشرق كان يتطور أو يتدهور بحسب العلاقات السياسية بين دول العالم الإسلامي في العصر الوسيط. وهذا منذ فترة العبيديين إلى ظهور دولة المماليك[١٩].

ت- طريق زويلة - سبها - ودان: تأتي مدينة زويلة في مقدمة المدن الصحراوية التي عرفت ازدهارًا في صحراء ليبيا العصر الوسيط، فمنذ القرن الرابع إلى السادس الهجري / العاشر إلى

دور القوافل التجارية في التفاعل الثقافي بين ليبيا والمغرب العربي وما وراء الصحراء والسودان في العصر الوسيط

الثاني عشر الميلادي منه اشتهرت زويلة بقبيلة هوّاره التي أسست دولة بني الخطاب والتي يسميها "ابن خلدون" "زويلة بن الخطاب" وأحيانًا يقول "ملوك زويلة". واشتهرت بتجارة العبيد القادمين من كوار كانم، كما كانت محط رحال جميع القوافل التي تقصدها من طرابلس وجادو إلى القيروان أو من أجدابية وأوجله ومرزق ودار فور وسنار غرب النيل الأزرق[٢٠].

ولعله يرجع تخصص زويلة بتجارة العبيد والعاج إلى أن تجارة العبيد بالنسبة للقوافل التي تقصدها تمثل التجارة الأكثر رواجًا في مصر والقاهرة وطرابلس ومن ثمّ فهي الأوفر ربحًا.

ث- طرابلس غدامس: وهو يسير بمحاذاة الحمادة الحمراء، وهو أكثر أهمية من خط طرابلس مزدة ومرزق وزويلة ثم كانم، وأما الطريق الذي يربط طرابلس بتيبو فكووار عبر مرزق وقطرون وتيجرى فيأتي في الدرجة الثانية في الأهمية بالنسبة لتجارة القوافل في العصر الوسيط؛ لهذا كانت زويلة بمثابة محطة لتجارة القوافل أكثر منها مركزًا حيويًا اقتصاديًا[٢١]. وقد اشتهرت غدامس بصناعة الجلود وتصديرها، وفي هذا قال موسى ابن أحمد السعدي "بأنها بلد بالمغرب، ضاربة في بلاد السودان منها الجلود الغدامسية، وهي مدينة لطيفة في الصحراء على مسافة سبعة أيام من جبل نفوسة ينسب إليها الجلد الغدامسي.."[٢٢].

ج- طريق طرابلس إلى الجغبوب، وسيوه والفرافرة والأقصر بصحراء مصر. ويتصل بهذا الطريق عدة طرق أخرى آتية من مراكز العمران الشمالية الساحلية. مثل سرت وبنغازي ودرنة والقصر الجديد[٢٣].

ح- طريق بنغازي إلى وادي ويمر على أوجله وجالو، وسرهن وكيانو وتاهينه، حيث يتفرع إلى فرعين: فرع إلى ماو وفرع إلى ابشى[٢٤].

ولقد كانت هذه القوافل تحمل معها إلى جانب البضائع تجارة بألوان شتى ومذاهب فكرية وعقيدية وفقهية وسياسية مختلفة.

## ثانيًا - قوافل الحج:

الحج ركن من أركان الإسلام الخمسة، ويقصد بالحج في اللغة القصد، وفي الاصطلاح قصد بيت الله الحرام بمكة المكرمة للنسك في وقت معلوم من السنة معروف، وهو فرض على كل مسلم ومسلمة مرة واحدة في العمر، إذا استطاعا إلى ذلك سبيلاً. وتاريخ أداء الحج من شمال القارة والصحراء وبلاد السودان يرجع إلى المراحل الأولى من انتشار الإسلام في هذه المناطق. ولا يخفى ما للحج من فوائد على الحاج دينية ودنيوية اجتماعية ثقافية واقتصادية وسياسية، فالحج مناسبة يلتقي فيها الناس القادمون من شتى بقاع العالم الإسلامي لأداء فريضة الحج في مكة المكرمة وإظهار وحدتهم، وكذلك مناقشة الأمور ذات الاهتمام المشترك بينهم، وتبادل المنافع والسلع، وبما يقتبسه بعضهم من بعض من ثقافات، ويتعلم من مهارات تمدهم بأسباب البناء وعوامل الارتقاء والتطور بمجتمعاتهم المحلية.

ووهنا نشير إلى دور ليبيا في التفاعل الثقافي في إفريقيا من خلال أحد العوامل الذي أعطى ليبيا هذا الدور ألا هو موقع ليبيا في طرق قوافل الحجاج والتجارة. ونشير هنا إلى **أهم محطات قوافل الحج: -**

## أولاً - محطة فزان ومن طرقها

أ - طريق فزان: تقع فزان في جنوب غرب

ليبيا الحالية، وهذا الموقع الجغرافي جعلها على الأقل ملتقى ثلاث طرق للحجاج القادمين من شمال غرب إفريقيا والسودان الغربي والسودان الأوسط[٢٥].

ب- أما طريق القوافل المغربية فهي تمر بفزان، وهذه الطريق تبدأ من مراكش ثم يتجه جنوبًا إلى درعا ثم توات. ومن هناك تفترق هذه الطريق إلى طريقين: إحداهما تتجه شمالاً إلى طرابلس وهذه هي الطريق التي سلكها الرحالة المغربي أبو سالم العياشي في أواسط القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، والأخرى تتجه شرقًا مباشرة إلى مرزق، عاصمة فزان، ومن هناك تبدأ الطريق التجارية الرئيسة التي تمر بأوجلة فمصر. وهذه هي الطريق التي سلكها الرحالة المغربي ابن مليح في رحلته الحجازية (١٠٤٠-١٠٤٢هـ/١٦٣١/١٦٣-م).

ت- أما طريق حجاج السودان الغربي والأوسط: وهي الطريق التجارية التي تبدأ من مدينة جاو بالشمال عبر توات بجنوب الجزائر، وغات غربي فزان، فيما بعد صارت طريقًا يعرف بطريق الحجاج يبدأ من تمبكتو و جاو وتمر باير، حيث ينظم إلى الطريق السوداني الآتية من المنطقة الشمالية في بلاد الهوسا ثم تتجه شمالاً إلى غات، ومنها إلى مرزق في فزان.

ث- هناك طريق آخر يبدأ من حوض بحيرة تشاد مارًا ببلما، وتلتئم مع الطرق السابقة فى مرزق وإلى أقصى الشرق هناك طريق يربط واداي بفزان.

وتشير الدلائل التاريخية إلى أن فزان منذ فجر إسلامه كان منطلقًا لقوافل الحج، وممرًا لقوافل الحج السودانية والمغاربية، منذ القرن (٣هـ/٩م) يبدو أن هناك ركبًا سنويًا للحج ينطلق من فزان[٢٦].

## ثانيًا - محطة غدامس:

لقد نالت غدامس حظًا من النبوغ والشهرة كمركز تجاري متقدم في تجارة القوافل والحجاج بين الشمال والجنوب، وكان طريق غدامس - تادمكة ( بمالي ) أحد المعابر الهامة لتلك القوافل منذ القرن (٨هـ/ ١٤م) كما سمح مركزها بتقوية العلاقات بين المراكز الصحراوية الأخرى كتوات وتكدا وسلجلماته[٢٧].

وأهم المحطات في الطريق الساحلي الليبي التي كانت توفر للمسافرين الراحة وتمدهم بالطعام والماء وتمكنهم من استبدال وسائل النقل أو تجديدها من جمال وخيل وبغال نذكر المحطات التالية اعتماد على رحلة الورثيلاني مرتبة حسب مواقعها من الغرب إلى الشرق: برج الملح - الزوارة الحالية -الزوارة العامرة - زواغة -جنزور -قرقارش) - طرابلس الغرب - المنشسة - تاجوراء - وادي السيد - وادي الرمل - ساحل حامد - مسلاتة -زليتن - مصراته - أباكدية - تاورغة - العزينات -بئر حسان - بئر مطراو - الزعفران - معطن الاحمر - بلاد سرت - النعيم - العقيلة - اليهودية - أجدابية - صعدة - سلوق- التميمي - عين غزالة - مقرب - الطرفاوي - جرجوب - الجمينة - الشامة المدار - العقبة الصغيرة[٢٨].

لقد أدى هذا التدافع إلى الشرق من الغرب ومن الغرب إلى الشرق، ومن الجنوب الى الشمال في شكل القوافل التجارية أو قوافل الحجاج إلى ازدهار مراكز العبور الرئيسة في مختلف الجوانب، فمن

المعروف أن التبادل التجاري الذي يتم بين القبائل والشعوب من أهم العوامل للازدهار المجتمعات، ولتحقيق ذلك لابدَّ من الأمن والاستقرار السياسي. وهذا مما أدى إلى ازدهار الحياة الاجتماعية والثقافية. فما كانت تخلو قافلة قادمة من المغرب من رجالات العلم والثقافة فكتب التاريخ تزخر بأسماء الإعلام المغاربة الذين جمعوا إلى نشاطهم التجاري، تضلعهم في العلوم الدينية ومشاركتهم في شتى مناحي المعرفة " فإذا ما استقر بهم المقام أنشأوا حلقات لتعليم القرآن أو العبادة، وقاموا بمزاولة النشاط التعليمي والدعوة لاتباع مبادئ الإسلام بجانب نشاطهم التجاري"[٢٩].

ومما لا شك فيه كذلك أن هذا الاحتكاك بين شمال وجنوب إفريقيا عبر الصحراء بفضل حركة القوافل، قد ساعد على تطعيم وتغذية الجو التعليمي في محطات هذه القوافل بما يحمله هؤلاء المسافرون من تجارة أو الحجاج من أنباء وأفكار وأخبار عن العلم والعلماء والكتب والتأليف الجديدة وحلقات التدريس والمناظرات وغيرها من الإنباء التي تؤكد مدى التواصل الفكري والتتبع الدقيق لكل ما هو جديد. كما يذكر بعض الباحثين عددًا كبيرًا من الزوايا التي أنشأها المتصوفة القادمين من المغرب إلى ليبيا عبر طريق التجارة مثل وزاوية زليطن وزاوية مصراتة وزاوية تاجوراء والجبل الغربي، وكان رجال القوافل يتلقون التعاليم الروحية والبركة ذهابًا وإيابًا على شيوخ تلك الزوايا.

وفي خلال القرن ( ٧هـ /١٣م ) حدث ازدياد ملحوظ في عدد من هذه الزوايا مما أدى إلى انتشار الإسلام بين قبائل البربر والعرب التي تسكن الصحراء الغربية حيث انتشرت الطرق الصوفية انتشارًا واسعًا بين القبائل الصحراوية وذاع صيت ما يعرف بالأولياء والشيوخ.

ويبدو أن هذه القبائل قد قامت بدور كبير في انتشار الطرق الصوفية فيما وراء الصحراء (بلاد السودان)؛ وذلك لسيطرتهم على طرق القوافل والحجاج بين الشمال والجنوب. ، فلقد كان يقوم أصحاب تلك الزوايا بإدخال سكان إفريقيا في الإسلام وتعليمهم مبادئه ثم إرسالهم إلى داخل القارة دعاة مخلصين. ومن هنا فلا عجب أن يحدثنا التاريخ عن العديد من ملوك بلاد السودان اعتنقوا الإسلام عن طريق بعض التجار ثم فرضوه على شعوبهم -حدث هذا في مالي وكنو، وكاسا، وكانم[٣٠].

كما أدى تدفق التجار المسلمين عبر الطرق الصحراوية من المراكز الشمالية كطرابلس وفزان إلى مملكة البرنو وكانم إلى إسهامهم بدور كبير في نشر الإسلام والحضارة العربية في تلك المناطق، كما أدى هذا التواصل التجاري الي استقرار عدد من التجار المسلمين في المدن الإفريقية وكونوا لهم أحياءً خاصة بهم أقاموا فيها المساجد والمدارس مما كان لهم عظيم الأثر ففي مدينة غانة يقيم عدد المسلمين من البيض في حي خاص بهم أقاموا فيه اثنا عشر مسجدًا، وفي مالي عاصمة دولة مالي رأى ابن بطوطة عددًا من هؤلاء التجار وقد استقروا فيها وبنوا محلة تعرف بمحلة البيضان. ومما كان يدفع التجار المسلمين الى الاستقرار في هذه المناطق تجارة الذهب والنحاس[٣١].

## التفاعل الثقافي :

### أولاً- على الصعيد المحلي (في ليبيا):

أتاحت القوافل القادمة من المغرب إلى المشرق

وبالعكس فرصة فريدة لتأسيس علاقات فكرية وثقافية بين ليبيا وجيرانها، نظرًا لموقعها فهي همزة وصل بين الشرق والغرب.

ومن العلماء المغاربة الكبار الذين مروا بليبيا وبقي بعضهم فيها لفترة من الزمن والتقى بعلمائها وسجل ملاحظاته على معالمها وأحوالها الفقيه والعالم الأندلسي الموسوعي "أبوبكر بن العربي" (ت٥٤٣هـ) الذي كان من بين مؤلفاه الكثيرة كتاب "العواصم من القواسم" وكتاب "الأحكام" الذي يعدّ كتابًا تربويًا يحتوي على كثير من التوجهات التربوية القيمة، ومنهم كذلك العالم والرحالة المغربي "ابن رشيق" الذي مر بطرابلس سنة (٦٨٥هـ) والرحالة " محمد بن عمر بن رشيد الفهري الذي زار طرابلس سنة (٦٨٤هـ) والرحالة " أبو عبدالله محمد بن العبدري الذي زارها في سنة (٦٨٨هـ) وكذلك من الرحالة الذين زاروا طرابلس في القرن الحادي عشر الهجري وكتبوا عنها الرحالة أبو سالم العياشي والفقيه " أبو محمد عبد الله بن عبد الكريم الغماري " الذي مر بطرابلس سنة (٦٥٤هـ)، وقد طالت إقامته بطرابلس بحيث استطاع بعض الطلاب الطرابلسيين أن يدرسوا عليه بعض الكتب العلمية وذلك مثل كتاب "الكافي في الفرائض" لابن المنّمر وغيره من الكتب. والعالم والرحالة التونسي "عبد الله التجاني" الذي قام برحلاته إلى طرابلس فيما بين سنة (٧٠٦هـ)، ومنهم أيضًا العالم الفقيه والمؤرخ ابن خلدون الذي زار مدينة طرابلس وبقوا فيها لفترة من الزمن يدرس ويحاضر فيها ويجالس علماءها والمتصوفين فيها[٣٢].

ومما يدل على أن تلك الرحلات كانت تعطي فرصًا لطلاب العلم في طرابلس وغيرها من الأقاليم، بلقاء بالعلماء من الأندلس والمغرب وتونس، و لأخذوا عنهم كثير من العلوم وهم في بلدهم، ما نذكره عن منهم " أبي اسحق إبراهيم الأجدابي الذي عرف بابن الأجدابي، وهو من علماء القرن الخامس الهجري، ولم يكن له رحلة خارج طرابلس، وعندما سئل من أين له هذا العلم ولم ترحل؟ أجاب: " اكتسبته من بابي هوارة وزناتة"، وهما بابان من أبواب طرابلس وإجابته هذه إشارة إلى أنه استفاد علمه من لقائه للعلماء الذين يمرون بطرابلس عن طريق هذين البابين مشرقيين أم المغربين. ومعنى هذا أن طرابلس كانت ملتقي كبار العلماء[٣٣].

ومنهم الشيخ " أبو فارس بن عبد العزيز بن عبد العظيم بن عبد السلام بن عبد العزيز بن عبد الله ابن عبد العزيز بن عبيد، ومن خلال الاطلاع على مصادر ثقافة الشيخ المتمثلة في مشيخته، تتضح لنا منابعها الأصلية من علماء مشارقة ومغاربة عبروا طرابلس، ومن شيوخه الفقيه " أبو الحسن إبراهيم محمد بن إبراهيم الأندلسي البسطي، الذي اجتاز طرابلس قافلاً من الحج، فقرأ عليه بعض تأليفه في اللغة العربية، وسمع عليه شيئًا من نظمه، وقد روى عنه "المذهبة" لابن المناصف[٣٤] ومنهم الفقيه أبو العباس الأعجمي الذي ورد من المشرق على مدينة طرابلس، قاصدًا المغرب فقرأ عليه بعض العلوم الدينية لابن الخطيب، ومنهم الفقيه القاضي أبو محمد عبد الله بن إبراهيم ابن أبي مسلم القابسي، وصل طرابلس قاضيًا. وغيرهم كثير[٣٥].

وكانت تجري بين العلماء الوافدين وعلماء البلاد مناظرات حول مسألة أو قضية عقائدية، كل يدلي برأيه، ويلقي بحجته، ويتطلب هذا الفن

دور القوافل التجارية في التفاعل الثقافي بين ليبيا والمغرب العربي وما وراء الصحراء والسودان في العصر الوسيط

من العلوم خبرة وأسلوبًا ومنهاجًا خاصًا، كما يتطلب سعة الحيلة إلى جانب الإفاضة في المادة، والفصاحة في النطق، والبلاغة في التعبير، وحسن الإلقاء، وهذا ما كان متوفرًا عند علماء المناظرات في طرابلس منهم أبو فارس عبد العزيز بن عبيد[٣٦]، ومن علماء الأباضية الذين ناظروا المعتزلة أبو المنيب محمد بن يانس الدركلي[٣٧]. وممن برع في المناظرات أيضًا ابن الأجدابي فلقد كان إلى جانب تمكنه في الفقه بارعًا في الجدل ومعرفة الآداب والأصول التي تتبع في المناظرة بين أهل المذاهب الفقهية[٣٨]، كما كان محمد ابن سالم المعروف بالمقدنق على علم بالجدل والنظر[٣٩] ومن العلماء الذين ناظروا القدرية وألف في هذا كتاب أحمد ابن نصر الدودي (ت٤٠٢هـ) بعنوان " الرد على القدرية[٤٠].

إن الاتصال بين علماء طرابلس والمغرب أمر طبيعي لقرب هذه البلاد بعضها من بعض، ونظرًا لوجود طرابلس في طريق المغاربة أثناء سفرهم لأداء فريضة الحج، فإن العلماء ينتهزون هذه الفرصة فيجلسون في مساجدها دارسين ومدرسين فيجازون ويجيزون، وقد يرحل بعض العلماء من طرابلس قاصدًا صفاقس أو القيروان؛ للأخذ والسماع من أكابر العلماء، كما حدث لابن المنمر في سماعه من الشيخ ابن محمد بن أبي زيد القيرواني في القرن الرابع الهجري[٤١].

## ثانيا- على الصعيد الخارجي (فيما وراء السودان):

كانت القوافل التجارية تحمل معها إلى جانب البضائع تجار بألوان شتى ومذاهب فكرية وعقيدية وفقهية وسياسية مختلفة. وعلى سبيل المثال انتقل مذهب الأباضية إلى السودان من المركز التجاري الشهير جبل نفوسة، فيذكر أن أبا الربيع سليمان ابن عبد السلام الوسياني كان يتحدث في سيره عن عمروس بن فتح أحد قضاة جبل نفوسة الذي "بعث عالمًا من أهل الدعوة" إلى زغاوة ليستقر هناك ويطيب له المقام فيها. وأبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي أورد رواية يذهب فيها إلى أن أبا يحي الفرسطائي دعا أحد ملوك السودان الزغاويين إلى الإسلام فاستجاب إلى ذلك وحُسن إسلامه[٤٢].

ومن صور التفاعل الثقافي بين ليبيا وبلاد السودان تدريس علماء ليبيين في مساجد ومدارس بالبلاد السودانية وتولي الرئاسة فيها لبعض الأمور؛ حيث يذكر أن العالم الفقيه منصور الفزاني تولى التدريس والإمامة في الجامع الكبير في تنبكت في شهر شوال ٩٧٧هـ/١٥٦٩م، وسبقه إلى الإمامة في هذا الجامع شيخه أبو القاسم التواتي سنة، ٩٣٥هـ / ١٥٢٨م). وتخبرنا المصادر التاريخية أنه أسس -أي الجامع- من قبل السلطان المالي منسا موسى عقب عودته من رحلته الشهيرة إلى الحج أوائل القرن (٨هـ / ١٤م)، وقد كلف بهذه المهمة المهندس والشاعر إبراهيم الساحلي وعبد الله الكومي الغدامسي اللذين حضرا معه من رحلته المشرقية[٤٣].

وممن كان معلمًا ومكلفًا بالأمور السياسية عند ملك التكرور العالم والفقيه المهدي الغدامسي، وقد ذكر ذلك ابن خلدون والمقريزي ضمن أخبار حج ملك التكرور بأنه صحب معه إلى بلاده عدد من العلماء منهم الفقيه المهدي الغدامسي[٤٤].

ومنهم كذلك الفقيه المالكي سالم السواري الذي أغراه سلطان مالي منسا سليمان بالإقامة

في مالي في منتصف القرن ١٤م كما أغرى غيره من علماء المالكية، حسب ما ذكر ذلك العمري في الفصل العاشر من كتاب مسالك والإبصار. ويرجع الفضل في ازدهار مدرسة مدينة حاقا وتذكر أحيانًا باسم جاقلياء الكبرى إلى الشيخ سالم السوارى[١٥].

وأوضح صور التفاعل الثقافي بين ليبيا والمغرب، ما يتجلى في شخصية الشيخ أبو عبد الله محمد على الخروبي ولد تقريبًا حوالي ٨٨٠هـ) من فقهاء عصره المبرزين وأحد زعماء الصوفية المشهورين ممن كانت لهم زاوية في قارفارش. كانت له الريادة والصدارة بين أصحابه من المشايخ والمريدين مثل الشيخ الجيني و الشيخ عبد الرحمن بن إدريس، وكان يتمتع باحترام وتقدير فائقين من حكام عصره في تونس وطرابلس، وكانوا يزورونه ويستشيرونه في بعض المسائل المهمة. رحل عالمنا الخروبي إلى تونس والتقى بعلمائها، ومنهم سيدي يحى بن على الجالي وسيدي على بن بوتربية التونسي سنة ٩٣٢هـ ١٥٢٦م أثناء إقامته بتونس أنشأ مدرسة، ثم رحل من تونس إلى المغرب الأوسط (الجزائر) واستقر بها. وفي سنة ٩٦١هـ سافر إلى المغرب الأقصى. وفيها حظي باحترام الأوساط الحاكمة المغربية وتقديرها، حيث أكرم السلطان وفادته؛ لأن الشيخ الخروبي كان معروفًا في الأوساط العلمية حتى قبل أن يزور المغرب.

وقد كان أحد الأشخاص الذين انبروا للرد على موقف التجار المحتكرين الذين كانوا يريدون احتكار السوق ومنع غيرهم من الاشتغال بالتجارة في أزمة سنة ٩٣٤هـ في فاس، ثمّ إن الأوساط العلمية المغربية في فاس ومراكش رحبت به وفتحت أمامه مجالات التدريس والخطابة ومناظرة الفقهاء، وقد سجلت لنا كتب السير والتراجم جوانب من هذه الخطب والمناظرات الفقهية والكلامية التي شارك فيها قضية اضطهاد الإسلاميين المهاجرين بفاس والمناظرة الكلامية حول مفهوم كلمة الإخلاص وغيرها من الموضوعات في سلوك الصوفية وفي علم الحديث[١٦].

وغيرها من الصور التي تسجد التفاعل الثقافي بين ليبيا بجيرانها.

## الحواشي

(*) نقصد بمصطلح السودان في هذا الورقة السودان الذي أطلقه الجغرافيون العرب على كل المنطقة الواقعة الى الجنوب من الصحراء الكبرى والممتدة من شرق القارة إلى غربها نسبة إلى لون سكانها . وتقسم بلاد السودان عادة إلى (السودان الغربي والأوسط والشرقي). ومصطلح ما وراء الصحراء فنقصد به بلاد السودان.

١- الهاشمي، رضا جواد: تجارة القوافل في التاريخ العربي القديم ؛ تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (د. م. (د. ت). ص٧.

٢- المرجع نفسه، ص١٠.

٣- العراقي، سيد أحمد: تجارة القوافل بين شمال وغرب إفريقيا وأثرها الحضاري، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ص١٤٨.

٤- زنبير، محمد: تجارة القوافل في المغرب، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . ص١٦٤.

٥- الهاشمي: المرجع السابق، ص١٨.

٦- زنبير. المرجع السابق، ص ١٧٨.

٧- الدالي: الهادي مبروك: التاريخ السياسي والاقتصادي لإفريقيا فيما وراء الصحراء - من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر-الدار المصرية اللبنانية، ١١٩٩م، ص٢٩٦).

٨- المرجع نفسه، ص٢٩٨

٩- المرجع نفسه . ص ٢٠٠

١٠- القبتوري: عطية مخزوم، ملامح التواصل الليبي ما بين الإفريقي ما بين القرنين السابع والحادي عشر -دراسة في إطار العلاقات الإفريقية أعمال الندوة

العلمية " التواصل الليبي السوداني عبر العصور في الفترة ١-٤/٤/٢٠٠٢م الجماهيرية، نشر مركز الجهاد ٢٠٠٦م، طرابلس )، ص ٢٦٨.

١١- فخار، إبراهيم: تجارة القوافل في العصر الوسيط ودور التجار الليبيين في حضارة الصحراء الكبرى، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ص٤٧.

١٢- المرجع نفسه، ص٤٧-٤٨.

١٣- الفيتوري محمد سعيد: ليبيا وتجارة القوافل – طرابلس الهيئة العامة للآثار ١٠٧٢م ص٧.

١٤- حركات، إبراهيم دور الصحراء الإفريقية في التبادل والتسويق خلال العصر الوسيط، مجلة البحوث التاريخية (العدد الأول ١٩٨٢م) ص ٢٩.

١٥- فخار، المرجع السابق، ص ٥٥.

١٦- المرجع نفسه، ص ٥٧

١٧- المرجع نفسه، ص ٥٧.

١٨- الدالي: المرجع السابق، ص ٢٩٩

١٩- فخار : المرجع السابق، ص ٥٨

٢٠- الدالي: المرجع السابق ، ص٢٩٦

٢١- فخار: المرجع السابق، ص ٦١

٢٢- الدالي: المرجع السابق، ص ٢٩٧

٢٣- أبو عزيز، يحيى: طرق القوافل والأسواق التجارية بالصحراء الكبرى كما وجدها الأوروبيون خلال القرن التاسع عشر، ؛ تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ص١٢١.

٢٤- المرجع نفسه، ص١٢١.

٢٥- الحسناوي: حبيب وداعة: تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن، (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء – تنظيم كلية الآداب المغرب – كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م ) ص٩١.

٢٦- المرجع نفسه، ص٩١.

٢٧- حركات، المرجع نفسه، ص٢٩.

٢٨- سعيدوني: ناصر الدين سعيدوني: ليبيا كما وصفها رحالة جزائري – مجلة البحوث التاريخية السنة الرابعة – العدد الأول ١٩٨٢م، ص ١١٦).

٢٩- الوزاني، الطيب : مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب إفريقيا والمغرب الأقصى (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء – تنظيم كلية الآداب – المغرب ن كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م) ص ٤٨٢.

٣٠- سعيد، عمر حمد: دور حركات التجديد في غرب إفريقيا، مجلة دراسات إفريقية العدد السادس، ١٩٨٨م) ص١٢٣.

٣١- عبد العزيز بن راشدي العبيدي: وسائل انتشار الإسلام في إفريقيا دراسة تاريخية، دراسات إفريقية العدد السادس، ١٩٨٨م، ص٤٨) .

٣٢- المرجع نفسه، ص ٥٠.

٣٣- الورثيلاني: الحسين بن محمد: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، المشهورة بالرحلة الورثيلانية – تحقيق محمد أبي شنب، ط(٢) ( بيروت، ١٩٧٤م ) ص ١٥٤.

٣٤- القابسي، نجاح: لمحات حول الحياة الثقافية في طرابلس في العصور الوسطى –الإسلامية، مجلة البحوث التاريخية، مركز الجهاد الليبي، السنة الثانية، ع الثاني سنة ١٩٨٠م ) ص٢٠٦ .

٣٥- المرجع السابق، ص٢٠٧.

٣٦- النائب، أحمد: المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، درار الفرجاني (طرابلس، د. ت ) ص ص١٦٥.

٣٧- البرغوني، عبد اللطيف محمود: تاريخ ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر العثماني، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر ( بيروت ١٠٧١م ) ص ٣٠٣

٣٨- عباس، إحسان: تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، دار ليبيا ( بنغازي ١٩٦٧م) ص٢١٢.

٣٩- القبلاوي، عيسى رمضان: بدايات التخلف في الوطن العربي، أمثلة تطبيقية من ليبيا، منشورات مركز الجهاد الليبيين (طرابلس، ٢٠٠٥) ص٢٨٦).

٤٠- إحسان عباس، المرجع السابق ص ١٢.

٤١- أبو حمزة، أبو فارس: من وثائق التواصل الثقافي بين ليبيا وتونس، مجلة الوثائق والمخطوطات العدد ٦- السنة السادسة ١٩٩١، ص ٧٧.

٤٢- المسري، عبد الواحد: أجوبة مغربية عن إشكاليات عقدية وردت من بلاد السودان الغربي خلال القرن (٦هـ / ١٢م) (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء – تنظيم كلية الآداب المغرب، كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م) ص ٤٦٩.

٤٣- مطير، سعد غيث أحمد: الثقافة العربية وأثرها في مجتمع السوداني الغربي، الطبعة الأولى دار المدار الإسلامي بيروت ٢٠٠٥م، ص ١٩١-١٩٢.

٤٤- الخاتم، علي عبد الله: التعليم الإسلامي في غرب إفريقيا دراسات إفريقية العدد الثالث، إبريل ١٩٨٧م، ص ٢٢).

٤٥- المرجع نفسه، ص ٢٢.

٤٦- الحسناوي، حبيب وداعة: أبو عبد الله محمد على الخروبي الفقيه الصوفي حياته ونشاطاته الفكرية والسياسية، مجلة البحوث التاريخية السنة الثالثة العدد الثاني ١٩٨١م، ص ٢٨٤.

## المصادر والمراجع


- أبو عبد الله محمد على الخروبي الفقيه الصوفي حياته ونشاطاته الفكرية والسياسية، الحسناوي، حبيب وداعة: مجلة البحوث التاريخية السنة الثالثة العدد الثاني ١٩٨١م.
- أجوبة مغربية عن إشكاليات عقدية وردت من بلاد السودان الغربي خلال القرن (٦هـ / ١٢م) المسري، عبد الواحد: (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء - تنظيم كلية الآداب المغرب، كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م).
- بدايات التخلف في الوطن العربي، أمثلة تطبيقية من ليبيا، القبلاوي، عيسى رمضان: منشورات مركز الجهاد الليبيين (طرابلس، ٢٠٠٥).
- التاريخ السياسي والاقتصادي لإفريقيا فيما وراء الصحراء - من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر، للدالي: الهادي مبروك: -الدار المصرية اللبنانية، ١١٩٩م.
- تاريخ ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر العثماني. البرغوثي، عبد اللطيف محمود: منشورات الجامعة الليبية، دار صادر ( بيروت ١٠٧١م ).
- تاريخ ليبيا منذ الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، عباس، إحسان: دار ليبيا (بنغازي ١٩٦٧م).
- تجارة القوافل بين شمال وغرب إفريقيا وأثرها الحضاري، العراقي، سيد أحمد: تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- تجارة القوافل في التاريخ العربي القديم؛ تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، الهاشمي، رضا جواد: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (د. م. (د. ت ).
- تجارة القوافل في العصر الوسيط ودور التجار الليبيين في حضارة الصحراء الكبرى، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، فخار، إبراهيم: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- تسهيل قوافل حجاج السودان الأوسط حتى القرن الثامن، الحسناوي: حبيب وداعة، (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء - تنظيم كلية الآداب المغرب، كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م ).
- التعليم الإسلامي في غرب إفريقيا، الخاتم، علي عبد الله: دراسات إفريقية العدد الثالث، إبريل ١٩٨٧م.
- الثقافة العربية وأثرها في مجتمع السوداني الغربي، مطير، سعد غيث أحمد: الطبعة الأولى، دار المدار الإسلامي بيروت ٢٠٠٥م).
- دور الصحراء الإفريقية في التبادل والتسويق خلال العصر الوسيط، حركات، إبراهيم مجلة البحوث التاريخية ( العدد الاول، ١٩٨٢م).
- طرق القوافل والأسواق التجارية بالصحراء الكبرى كما وجدها الأوروبيون خلال القرن التاسع عشر. أبو عزيز، يحى، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص١٢١.
- لمحات حول الحياة الثقافية في طرابلس في العصور الوسط -الإسلامية.القابسي، نجاح: مجلة البحوث التاريخية، مركز الجهاد الليبي، السنة الثانية، ع الثاني سنة ١٩٨٠م) النائب، أحمد: المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، درار الفرجاني (طرابلس، د. ت).
- ليبيا كما وصفها رحالة جزائري سعيدوني: ناصر الدين سعيدوني:- مجلة البحوث التاريخية السنة الرابعة - العدد الأول ١٩٨٢م ١١٦).
- مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب إفريقيا والمغرب الأقصى الوزاني، الطيب : (أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء - تنظيم كلية الآداب المغرب، كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ١٩٩٩م).
- ملامح التواصل الليبي ما بين الإفريقي ما بين القرنين السابع والحادي عشر - دراسة في إطار العلاقات الإفريقية الفيتوري: عطية مخزوم ن، أعمال الندوة العلمية " التواصل الليبي السوداني عبر العصور في الفترة ١-٤/٤/٢٠٠٢م الجماهيرية، نشر مركز الجهاد ٢٠٠٦م، طرابلس).
- من وثائق التواصل الثقافي بين ليبيا وتونس،أبو حمزة، أبو فارس: مجلة الوثائق والمخطوطات العدد ٦- السنة السادسة ١٩٩١.
- نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، المشهورة بالرحلة الورثيلانية: الورثيلاني، الحسين بن محمد:- تحقيق محمد أبي شنب، ط(٢) (بيروت، ١٩٧٤م).
- وسائل انتشار الإسلام في إفريقيا دراسة تاريخية عبد العزيز بن راشد العبيدي، دراسات إفريقيا العدد السادس، ١٩٨٨م).

# الجزر الخالدات أو جزر الكناري
# رحلة الاكتشاف
# قراءة في مصادر التراث العربي

د. أحمد محبس الحصناوي

المجمع العلمي العراقي - بغداد

**المقدمة :**

**الحديث عن جزر الكناري** CANARY ISLANDS أو الجزر السعيدة ***Djazā'ir al-Su'adā*** **أو كما يطلق عليها العرب** بالخالدات *AL-DJĀZA'IR AL-KHĀLIDA* كالحديث عن التاريخ الغامض الذي ضاعت معالمه في أمواج البحر الهائج . جزر عرفتها الحضارات القديمة من المصريين والفينيقيين والإغريق والرومان والعرب، التي اعتبرت اكتشافها للجزر دليلًا للرقي واقتحام المجهول، وكلًا يتجاذب هذا الوصول .

**ونحن هنا لا نروم أيقاظ التاريخ من سكونه؛ ففي حقيقة الأمر - بالنسبة لي - لم تعد تتعلق بمن سبق الآخر لاكتشاف هذه الجزر، بل في أن العرب أخفقوا في تنظيم الفتوحات وحملات الاستيطان الجماعية أو عمرانها أو حتى تدوين الرحلات لها أو اكتشافها؛ كما فعل الأوروبيون بعدهم بمدة قريبة من الزمن؛ وذلك كون العرب ركزوا على البر وأهملوا بناء القوة البحرية، ومن ذلك الإهمال جاء مقتلهم. فقد كان العرب بوجه عام يخشون البحر، ومنذ البداية يخامرهم شعور بأن (الكفار) يسيطرون عليه، ومن ثم فإنهم لم يبذلوا أية جهود لمنازعتهم هذه السيادة إلا في النادر .**

فغيب تاريخ العرب في هذه الجزر بعد غزوها من قبل البرتغال ومن ثم الأسبان. وإذ نسعى في إرهاصات هذا البحث إلى قراءة المصادر العربية المتبقية لاكتشاف هذه الجزر في أوقاتها المبكرة التي سلمت نصوصها من أيادي الدهر المتلفة، ومن يدري ما خفي قد يكون أعظم مما وصل الينا حتى الآن لتروي لنا قصة أرض كانت في يوم من الأيام هي آخر الدنيا .

## أولًا - جزر الكناري (صانعة الشعوب):

### الموقع:

يقع هذا الأَرْخَبِيلُ[1] ARCHIPELAGO في المحيط الأطلسي، شمال غرب الصحراء المغربية - بمواجهة الشاطئ المغربي - على بعد ١١٠ كيلومتر من المغرب، وجنوب غرب إسبانيا على بعد ١١٠٠ كيلومتر، وتمتد بين خطي عرض ٢٨° - ٣٠° شمالًا، وبين خطي طول ١٢°-١٨° غرب غرينتش. وهي الأقرب إلى أفريقيا منها إلى أسبانيا.

يتكون هذا الأرخبيل من سبعة جزر رئيسة هي (تينيريف TENERIFE، فيورتينفنتورا FUERTEVENTURA وتعني المغامرة الكبرى وهي أول عبارة لفظها الأوروبيون عند اكتشاف هذه الجزيرة، وكناري الكبرى أو كما يطلق عليها الأسبان (غران كناريا) GRAN CANARIA، لانزاروت LANZAROTE، وسميت على اسم تاجر من مدينة جنوى حط رحاله في بداية القرن الرابع عشر للميلاد، لابالما LA PALMA، غوميرا GOMERA، هييرو HIERRO وتعني الحديد)، فضلًا عن ستة جزر صغيرة غير مأهولة بالسكان هي: اليغرانزا ALEGRANZA، غراسيوسا GRACIOSA، ايسلا دي لوبوس ISLA DE LOBOS، بجانب ثلاث جزر أخرى.

بعد عام (١٣٤٥هـ/١٩٢٧م) انقسم هذا الأرخبيل إلى مقاطعتين هما: لاس بالماس LAS PALMAS (الجزر الشرقية) وعاصمتها الكناري الكبرى. وسانتا كروز دوتينيريف SANTA CRUZ DE TENERIFE (الجزر الغربية) وعاصمتها تينيريف، وتبلغ مجموع مساحة الجزر الكلية ٧٢٧٣ كيلومتر مربع تقريبًا.

وأكبر جزيرة من هذا الأرخبيل حجمًا وأكثرها اتساعًا هي جزيرة الكناري الكبرى؛ إذ تناهز مساحتها ١٥٣٢ كيلومتر مربع تقريبًا، وشكلها يكاد يكون دائريًا؛ وارتفاعها عن سطح الماء يصل في بعض المناطق إلى أكثر من ٢٠٠٠ متر، وتتكون هذه الجزيرة من عدة قرى صغيرة، تحول بعضها إلى مدن بفضل انتشار المنتجعات السياحية؛ وذلك بسبب استقرار درجات حرارتها على مدار السنة.

ومجموع هذه الجزر أخذت اسمها من جزيرة الكناري، وذلك عائد إلى ما أطلق عليه من قبل الأسبان الكاستلان (لغة وأقوام شمال إسبانيا) الذي كان بدوره وريث اليونان.






خارطة جزر الكناري

والجزر بمجموعها ذات طبيعة بركانية وقمم تحيطها الشواطئ الصخرية؛ وهذه الطبيعة البركانية جعلت سطح الجزيرة تدرجًا أرضيًا مابين مستوى سطح البحر والارتفاعات؛ ولاسيما أن تلك المناطق الصخرية التي تبدأ في الارتفاع من سطح البحر وتتشكل قممها الجبلية على هيئة أستدارية غريبة التكوين تعكس جمالًا فنيًا لم تلمسه يد الإنسان، ففي منطقة (روكي نوبلو) يصل بعض ارتفاعات تلك القمم إلى أكثر من ١٨٠٠ متر. وتعد أعلى قمة في هذا الأرخبيل قمة (تيد) TEIDE في تينيريف حيث يبلغ ارتفاعها ٣٧١٨ متر، ومكانًا مثاليًا لمراقبة الفلك؛ حيث أقيم أهم المراصد في العالم على ارتفاع ٢٤٣٢متر في جزيرة لابالما.

وبين تلك القمم التي تكونت من البراكين الأولى، والتي تعود إليها نشأة تلك الجزر حفر عميقة حفرت في الزمن القديم مساري المياه المتدفقة، وتتخلل هذه الحفر الجزيرة وصولًا إلى شواطئ المحيط ما يجعلها مكامن طبيعية للكثير من الأشجار والنباتات[٢].

## المناخ :

تتمتع جزر الكناري بمناخ استوائي، ودرجات الحرارة ثابتة طوال أيام السنة حيث تصل درجات الحرارة المتوسطة في أغسطس / آب إلى ٢٦ درجة مئوية، في حين تصل في يناير / كانون الثاني ٢١ درجة مئوية.

وتهب عليها رياح أفريقية جافة تؤثر على الشواطئ الجنوبية لجزر الكناري الكبرى وتينيريف، مما ساعد على نمو النباتات الخاصة بمناطق أفريقيا الشمالية.

ويتساقط المطر عادة في فصل الشتاء؛ أي في فصلي نوفمبر / تشرين الثاني، وديسمبر / كانون الأول حيث يصل إلى ٢٥٠ مليمتر؛ في حين قد يصل في الجوانب الشمالية الشرقية للجزر إلى ٧٥٠ مليمتر[٣].

## الزراعة :

تربة الجزيرة الغنية البركانية، ودرجات الحرارة المعتدلة دعما زراعة الأنواع المختلفة والنادرة من النباتات، فكان العنب المنتج الرئيس حتى عام (١٢٦٩هـ/١٨٥٢م)، ثم أصبح الموز المنتج الرئيس فضلًا عن الحمضيات والدرق والتين والطماطم والبصل والبطاطة وقصب السكر والحبوب والقهوة والتبغ والزهور والآس والغار والنخيل والصبار واليوكالبتوس ونباتات أخرى.

كما أن هذا الأرخبيل كان حديقة طبيعية للكثير من الأشجار والنباتات النادرة التي لا وجود لها إلا في تلك الجزر، ومنها الشجرة الألفية التي يطلقون عليها اسم (الدراجو) التي تبدو أقرب إلى الحيوانات الديناصورية المنقرضة في خشونتها وجفاء جذعها وتشكيلها العملاق. ويؤكد بعض علماء النباتات أن بعض تلك الأشجار الموجودة في الجزيرة تعود إلى أكثر من عشرة آلاف عام. فهذه الحديقة الطبيعية إضافة المسحة الخيالية على وصف الجغرافيين ولاسيما العرب الذين سوف نذكر أهم هذه الأوصاف في مصنفاتهم[٤].

## السكان :

تذكر دائرة المعارف البريطانية أن السكان الأصليين لجزر الكناري هم الْغوانْشِ (غوانش – غانش – جوانش) GUANCHES (GUANCHE) من أصول كرومانيوني CRO - MAGNON[٥]، ومن

المحتمل أنهم جاءوا من أواسط أوروبا وجنوبها عن طريق شمال أفريقيا في بعض العصور، ويتصف هؤلاء السكان ببشرة سمراء (برونزية) وعيون زُرْق أو رمادية وشعر مائل إلى الأشقر وأنهم في وقت غزوهم من قبل الأوروبيين كانت أسلحتهم أدوات الخشب والحجارة، وأن ثيابهم كانت من جلود الحيوانات وحليهم كانت من العظم وقذائف البحر، وكانوا يعيشون في الكهوف[٦].

وتذكر المصادر العربية والبربرية تحديدًا أن الغوانش[٧] يعودون في الأصل إلى بربر شمالي أفريقيا . ويعود هذا التجاذب إلى الخلاف حول ملكية الجزر بين المغرب العربي والأوروبيين (الأسبان)[٨].

اندثر السكان الأصليون للجزر بعد الحملات الإسبانية في القرن الخامس عشر؛ وذلك عائد لسببين إحداهما: القتل في أثناء الاحتلال الإسباني للجزر. والأخر: من خلال البيع في سوق العبيد، ومن تبقى ذابوا في محيط المستوطنين الأسبان.

## التاريخ:

نشأت جزر الكناري قبل ٣٥ مليون سنة بسبب الإنفجارات البركانية على سطح المحيط الأطلسي، وخرجت الجزر للسطح منذ ١٩ مليون سنة[٩].

يعد الفينيقيّون PHOENECIANS أول من زار جزر الكناري في حدود العام (١١٠٠ق.م)، وأطلقوا عليها اسم: أليزورت - وهو اسم من أصل سامي وتعني الأزرق أو الفيروزي - وأقاموا فيها مراكز تجارية للعديد من المنتجات الضرورية التي كانوا يحصلون عليها لتجارتهم، كما شيدوا معامل للأرجوان[١٠]، وكانت مهجورة في زمن الروماني بليان PLINY، وهذا مما دفعهم إلى تسميتها بالجزر الأرجوانية مع الاسم الأول[١١].

وحسب رأي الباحث الكناري (خوان ديل ريو أيالا) JUAN DEL RIO AYALA أن الفينيقيين القرطاجيين لم يستقروا في كل جزر الأرخبيل واكتفوا بالاستيطان في جزيرتي لانزاروت وفيورتينفنتورا القريبتين من أفريقيا؛ فلذلك لم ينشروا صناعة وتداول البرونز والحديد، وإنما اكتفوا بمنشآت بسيطة[١٢]، كما أنها كانت حاميات لسفن الفينيقيين في المحيط خلف (أعمدة هرقل).

وهنا يمكننا الوقوف بين الخرافة والحقيقة في الاعتقاد بأن الفينيقيين كانوا قد التقوا مع أخر الجماعات البشرية من الأطالسة التي تنتمي إلى عالم لا يمكننا أن ندركه اليوم ؟!

انحسر الانتشار الفينيقي ليحل محلهم اليونان YUNNAN في القرن التاسع ق . م والذين سيطروا على شؤون الملاحة البحرية والاكتشافات الجغرافية؛ فاستطاعوا أن يصلوا إلى معلومات أدق عن الجزء المعمور من العالم، فبدأ صيادو اليونان وتجارها ومستعمروها يجوبون أنحاء البحر المتوسط، في حين استطاع (كوليوس) COLAEUS من كشف مضيق جبل طارق في التاريخ نفسه[١٣].

أما تجربة الوصول إلى الجزر فلم يقم اليونان والإغريق GREEK بأية رحلة في المحيط أو الوصول إلى تلك الجزر النائية[١٤].

وعلى الرغم من أهمية ما وصل الينا من مدونات اليونان في وصف الجزر والاعتماد عليها كمصدر تاريخي وجغرافي إلا أنه لا يمكن الركون إليها؛ لإن معظم كتاباتهم قد خلطوا فيها الأسطورة

بالحقيقة، وأضافوا إليها المبالغات الشعرية[15].

كوصف (أفلاطون)[16] (٤٢٧-٣٤٧ق.م) PLATON في كتابيه (تيماوس) TIMAEUS و(كريتياس) CRITIAS الذي تحدث فيها عن وجود جزيرة غرب أعمدة هرقل (جبل طارق) تعرف بـ(الاطلانتس)[17] ATLANTIS، التي ارتكز على معلومات نقلت من كهنة مصريين إلى الرحالة والمشرع اليوناني (صولون)[18] (٦٣٨-٥٥٨ ق.م) SOLON عن طريق أشعاره ومن الوقائع الشائعة في عصره[19].

ومع ذلك فهذه الكتابات في وصف جزر الكناري لا تخلو من أهمية خاصة عندما هذبت في العصور التالية . وأشهر من أعطى أبعاد جزر الكناري من اليونانيين (بطليموس القلوذي)[20] (نحو ٩٠-١٦٨م) PTOLEMDEUS CLUDIUS في كتابه (الجغرافيا)، الذي أستقى معلوماته من سابقه (مارينوس)[21] (النصف الأول من القرن الثاني الميلادي) MARINOS والذي أستند بدوره إلى أعمال الأسلاف[22].

أصبح الرومان سادة الدنيا بعد اليونان، فنفذوا السير في الأفاق يضربون في أرجاء الإمبراطورية الواسعة حتى وصلوا إلى جزر الكناري.

علم الرومان بجزر الكناري من خلال بعثة أرسلها ملك موريتانيا (جوبا الثاني)[23] (٥٠ق.م-٢٤م) JUB II ذلك الملك المغربي الذي جعلت منه ثقافته ورحلاته وزواجه من (كليوبترا سيليني - ابنة كليوباترا ملكة مصر ومارك انطونيوس)، ملكًا ذا نفوذ قوي وصيت واسع في روما، فقام برحلات في بداية العصر المسيحي لاستكشاف جزر الأطلس فوصل إلى جزر الكناري ورسا في لانزاروت[24]، التي أطلق عليها مع بقية الجزر المكتشفة في المحيط الأطلسي بـ(الجزر الأرجوانية) فيقال إنه نشر صنع الأرجوان إلى ما بعد الساحل المغربي، وذلك أن بليان يوضح قائلًا ((مما نعرفه عن جزر موريتانيا أن الملك جوبا قد اكتشف البعض منها وأنشأ فيها مصابغ الأرجوان...))[25]. ولا ندري إن كان جوبا الثاني قد مكث طويلًا في هذه الجزيرة، ولكن ما يتأكد لنا أن النصب الذي عثر عليه في إحدى قرى لانزاروت في (زونزاما) يشترك مع نصب (تخيلة) في المغرب ومع شواهد قبور (GAVRINIS) بتلك النقوش المقوسة المتحدة المركز التي تعود إلى طراز فني موحد[26].

في عام (٤٠ب.م) قام الكاتب الكوزمولوجي (بليان الأرشد)[27] (٢٣ق.م - ٧٩ب.م) PLINY THE ELDER ببعثة استكشافية إلى جزر الكناري؛ فقام بتسجيل تفاصيل دقيقة عن هذه الجزر، وهو أول من أطلق عليها اسم (جزر الكناري)، فوصف نباتات هذه الجزيرة وصخورها وحيواناتها في كتابه الموسوعي (التاريخ الطبيعي) THE NATURAL HISTORY[28]. وبذلك يعد بليان أقدم مؤرخ تصل الينا تفاصيل رحلته ؛ وواضع الخطوط الرئيسة لاسم الجزر ووصفها، الذي اقتفى أثره كاتب السير والفيلسوف (بلوتاريك)[29] (٤٦-١٢٠ ب.م) PLUTARCH إلى تلك الجزر النائية[30].

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب عام (٤٧٦م)؛ استمرت جزر الكناري شبه معزولة عدة قرون ولم ترد لنا أية أشارة أو نص عن محاولات لاقتحام المحيط الأطلسي والوصول إليها، إلى أن أورد الكاتب المسلم (ابن القاص)[31] (٣٣٥هـ/٩٤٦م) في كتابه (دلائل القبلة)، عن

رحلة في القرون الوسطى جهزها (إدريس بن إدريس العلوي)[32] (١٧٧-٢١٣هـ/٧٩٣-٨٢٨م) للوصول إلى تلك الجزر[33] لتفتح هذه الرحلة الباب للرحالة والمستكشفين العرب في خوض غمار المجهول من المحيط الأطلسي.

وتشير التواريخ والموسوعات الأوروبية إلى أن أقدم وجود للعرب على أرض الكناري كان عام (٣٩٠هـ/ ٩٩٩م)، حيث تذكر المصادر أنهم هبطوا وتاجروا وأنشأوا مستعمره سلمية[34].

ارتبط الوجود العربي في جزر الكناري بوجودهم في إسبانيا والبرتغال فبعد أن حققت إسبانيا وحدتها باتحاد دولتي أراغون وقشتالة[35] CASTILE AND ARAGON في نهاية القرن الخامس عشر؛ وتأكيد هذه الوحدة بالقضاء على غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام (٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)، تحولت شبه الجزيرة الأيبيرية IBERIA (اسم إسبانيا والبرتغال قديمًا) من حرب الاسترداد إلى مرحلة الهجوم؛ حيث اتبعت حملات اضطهاد المسلمين في الأرض الأيبيرية، ومسلمين جزر الكناري في القرن السادس عشر إلى هجرة المسلمين من تلك الأراضي نحو بلاد المغرب العربي هربًا من محاكم التفتيش[36].

كان الأسبان ينتظرون الفرصة لغزو هذه الجزر منذ عام (٧٤٤هـ/١٣٤٤م)، وهي السنة التي قام خلالها البابا (كليمنت السادس) (١٢٩١-١٣٥١م) POPE CLEMENT VI بتولية ولي العهد في إسبانيا على الجزر الغنية وأعطاه لقبًا جميلًا هو (الأمير السعيد).

ولكن خلال نصف قرن من الزمن لم يبتسم الحظ للأمير السعيد، وقد احتاج إلى مساعدة فارس نورماندي نبيل يدعى (جون دي بتنكور)[37] (٧٦١ - ٨٢٥هـ/ ١٣٦٠ - ١٤٢٢م) BETHENCOURT, JEAN DE كان سيد منطقة GRAINVILLE وعرف فيما بعد بفاتح جزر الكناري، الذي أصبح ملك الجزر بأمر من هنري الثالث (٧٨٠- ٨٠٨هـ/١٣٧٩-١٤٠٦م) ملك قشتالة. قام جون دي بتنكور بعملية عسكرية وسياسية ونفسية في آن واحد انتهت إلى احتلال شبه سلمي لأربع من جزر الأرخبيل وهي لانزاروت، وفيورتينفنتورا، وغوميرا، وهييرو، وقد أسر الملوك الصغار المحليين بسحره وتأثيره قبل أن يأسرهم بسلاحه، ولكن إن كان الزمن قد أبتسم له في جزر الكناري فإن أحواله ساءت في مناطق نفوذه الأصلية في النورماندي NORMANDIE (مقاطعة في شمال غربي فرنسا على الأطلسي). فكان أن سلم مقاليد الأمور إلى أحد أولاد إخوته؛ فقام هذا الأخير بتسليم مناطق النفوذ إلى بعض الأرستقراطيين الأندلسيين الذين أكملوا غزو الأرخبيل محتلين الجزر الثلاثة الرئيسة كناري الكبرى، ولابالما، وتينيريف[38].

ظهرت الدولة البرتغالية قوة بحرية كبيرة في عهد (هنري الملاح)[39] القرن الخامس عشر الميلادي مما جعل البرتغال تتجه نحو التوسع الخارجي، فشمل موانئ البحر المتوسط والأطلسي فأخضعت الجزر ما بين عامي (٨٢٢-٨٨٣هـ/ ١٤٢٠-١٤٧٩م) إلى الحكم البرتغالي وذلك عائد إلى العامل الاقتصادي في البحث عن الذهب مع التعصب الديني إلى دفع البرتغال نحو هذه السياسة التوسعية[40].

خضعت جزر الكناري إلى الحكم الإسباني عندما أقام حاكم كناريا محطة للصيد في ميناء

سانتا كروز دي ماريكينا SAINTA CRUSE DE MARPEQUENA عام (٨٨١هـ/١٤٧٧م). فمنذ ذلك التاريخ وضعت إسبانيا يدها على الجزر. ونتيجة للحملات المشتركة التي قام بها الأسبان والبرتغال في احتلال الأراضي المغربية والأراضي الجديدة المكتشفة ظهرت الحاجة إلى تقسيم البلاد إلى منطقتي نفوذ؛ ولهذا الغرض عقدت معاهدة (آلكاكوفاس) ALCACOVAS بين البلدين عام (٨٨٣هـ/١٤٧٩/٩/٤م)، وبموجب هذه المعاهدة اكتسبت إسبانيا شرعيتها في سيادة الجزر(١١).

حظيت الجزر بأهمية ملحوظة بعد عام (٨٩٧هـ/١٤٩٢م)؛ إذ لعبت دورًا كبيرًا خلال الرحلة التي قام بها كريستوف كولومبس (٨٥٤-٩١١هـ/١٤٥١-١٥٠٦م) CHRISTOPHER COLUMBUS لاكتشاف أمريكا اللاتينية؛ لأن سفنه الأربع التي حملته انطلقت من ميناء (قادش) جنوب إسبانيا وتوقفت في جزر الكناري للتزود بالتموين المطلوب، ومنها انطلقت الرحلات وجعلت طريقًا إجباريًا للذاهبين إلى بلاد العالم الجديد(١٢).

أكملت إسبانيا غزوها للجزر عام (٩٠١هـ/١٤٩٦م)، وظلت الجزر خاضعة إلى حكم التاج الإسباني حتى عام (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)؛ حيث أعلنت الحكم الذاتي(١٣).

## ثانيًا - جزر الكناري في مصادر التراث العربي:

### اسم الجزر:

لم يطلق على الجزر اسم (كنارياس) CANARICS أو (كناريه) CANARY؛ لكثرة وجود عصافير الكناري بها، بل لوجود عدد كبير من الكلاب صادفت مكتشفي الجزر قديمًا، وقد اشتهرت هذه الكلاب بمهاجمة البحارة والمسافرين، ولعل تسمية الكناري مستمده من اسم (كناريّاس) اشتقاقًا من كلمة (كانيس) اللاتينية حسب بعض الفرضيات، ومعناها (الكلب)(١٤). ومن جهة أخرى ما يزال الكلب (الكناري بريسا) PRESA CANARIO عبر العصور يحتل مكانة كبيرة في حياة سكان الكناري؛ إذ نجده في شعارات الجزيرة أو منقوشًا على البرونز في الأماكن العامة أو منحوتًا على الحجر في أطراف مزاريب المنازل القديمة، كما نجده في كل مكان من الريف تقريبًا؛ حيث تربى سلالة من الكلاب خاصة بجزر الكناري ومرغوبة كثيرًا للصيد(١٥).



كلب الكناري بريسا، أصله من جزر الكناري وأفريقيا




شعار جزر الكناري

لم يشع اسم الكناري بين الكتّاب الكلاسيكيين العرب، ولكن ذكر البلداني ابن القاص في كتابه

دلائل القبلة اسم جزيرة من جزر الأرخبيل، وهي فيورتينفنتورا بصيغة محرفًا عن اللاتينية بلفظة (فاقزه)، وهي أول الجزر التي علم أسمها من خلال بعثة إدريس بن إدريس العلوي[46]. واقتبس النص من بعده أبو حامد الغرناطي (٥٦٥ هـ/١١٧٠م) في كتابه المعرب فلفظها (قرقرة)[47].

ومن الممكن إن نعد رواية ابن القاص دقيقة؛ فلو تتبعنا لفظ جزيرة فيورتينفنتورا، فأنها وردت عند سبوسوس وجوبا الثاني وماريتوس بـ (قبراريا)، وعند بطليموس بـ (قسبيريا)[48].

يذكر الزبيدي (١٢٠٥هـ/١٧٩٠م) في تاج العروس، (كناري) بصيغة متقاربة فلفظها (قُنَارْيَا) فيقول: (على قَول بطليموس وغيره من اليونانيين، ويُسَمون تلك الجزائر: بقُنَارْيَا...)[49].

وذكرها البكري (٤٨٧هـ/١٠٩٤م) باسم (فرطناتش) ***Furtunātash***؛ أي السعيدة[50].

وهو لفظ لاتيني مقتبس من مصدر قديم اطلع عليه البكري[51]؛ وفرطناتش أو (فورتوناتي) FORTUNATE هو اسم ورد في كتابات بليان وبلوتارك[52]. وكذلك اقتبس البكري اسم الجزر عن الدولابي(؟) فقال: (جزائر أقتابس السنة)[53]. وبالتأكيد أن هذا الاسم منسوب إلى بحر أقتابس؛ أي (الأوقيانوس) OCEANUS البحر المحيط؛ إشارة إلى المحيط الأطلسي[54].

ومثلما اكتسبت هذه الجزر اسمها من البحر المحيط كذلك أطلق عليها (الجزر الخضراء) نسبة إلى البحر الأخضر؛ أي - المحيط الأطلسي - فينقل البكري في المسالك ما نسب لبطليموس: (إن في البحر الأخضر سبعة وعشرين ألف جزيرة عامرة وغامرة...)[55]، وأن اكتسب هذا الاسم شيئًا من الرونق إلا أن هذا الاسم نادر الاستعمال بين الكتاب العرب وارتبط بقصة النبي سليمان عليه السلام[56]، وقد يشار أحيانًا إلى (مدينة) الجزيرة الخضراء في إسبانيا (ألخسيراس) ALGEECIRAS التي تعد من أول المدن الإسلامية التي بنيت في الأراضي الأيبيرية[57] أو إلى أرخبيل الرأس الأخضر في الأطلسي.

ويذكر الإدريسي (٥٦٠هـ/١١٦٥م) اسمين اثنين من الجزر الست، وهما جزيرة (مسفهان) وجزيرة (لغوس) قال: (وهما من الجزائر الست المتقدم ذكرها وتسمى الخالدات ...)[58]. ويصف الإدريسي جزيرة (مسفهان) ***Furtunātash***: (... أن في وسطها جبلًا مدورًا عليه صنم ...)[59]. ولعله يقصد بجبل مسفهان قمة جبل (تيد) البركانية في تينيريف؛ حيث تعد هذه القمة هي أعلى قمة في الأرخبيل.

وجزيرة (حسران) التي ذكرها الإدريسي هي إلى حد ما تشبه وصف تينيريف التي ذكرها سابقًا باسم (مسفهان). يقول الإدريسي: (جزيرة حسران وهي أرض واسعة وفيها جبل عال ...)[60]. قد تكون هي روايات لمعلم واحد.



قمة جبل (تيد) في جزيرة تينيريف

اكتسب الجغرافيين العرب الأوائل هذه الأسماء من مصادرهم اليونانية، وبعض أخبار النواتين NAUTIQUE والمغامرين، ولكن يبقى اسم (الجزر الخالدات) و(الجزر السعيدة) أو (السعادات) عنوان كامل لما بني عليه الجغرافيين العرب كل تصوراتهم في وصف هذه الجزر؛ وإعطاء الانطباع الجغرافي الواقعي والميتافيزيقي لها.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه من خلال — الوصف العربي — هل أن الجزر الخالدات هي نفس الجزر السعيدة؟

يذكر ابن سعيد المغربي (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) في (بسط الأرض) نقلاً عن الملاح والرحالة الإفريقي ابن فاطمة (حوالي القرن الثامن الهجرة/ القرن الرابع عشر الميلادي) تحديد جزر الكناري فيقول: (وجزائر السعادات فيما بين جزر الخالدات والبر مبدؤه في الإقليم الأول والثاني والثالث وهو أربع وعشرون جزيرة...)[٦١]. وبدلالة ما نقل ابن سعيد المغربي - فقد أبحر ابن فاطمة على طول الساحل الغربي لإفريقيا حتى بلغ مصب نهر السنغال، فضلاً عن إلى روايات هامة عن السواحل الإفريقية التي انفرد بها ابن سعيد دون المؤلفين العرب، تظهر لنا معرفة جيدة عن جزر السعادات، لكن هذا النص افتقد إلى التحديد، فقد جمع الواصف بين جزر الكناري وجزر ماديرا[٦٢] وجزر الآزور[٦٣] الواغلة في المحيط وربما ضم لها (جزيرة برطانية).

ولكن نصا ثانيا لابن سعيد كان أوضح، والمراد به إن جزر (الخالدات) هي جزر الازور البرتغالية، وأن جزر (السعادات) هي جزر الكناري، ودليل ذلك انه في الجزء الأول من الإقليم الثاني يقول: (تقع فيه الجزيرة السادسة من الجزائر الخالدات، وأربع من الجزائر السعادات، وينتهي صعود البحر المحيط فيه مشرقًا حيث الطول عشر درجات...)[٦٤]. فعلى قياس ١٠ درجات تبعد (الجزر الخالدات)؛ فإذا كانت الدرجة الواحدة تعادل ٧٥ميل؛ أي الميل ١٥٠كم. فيعني أن الجزر الخالدات تبعد عن الشاطئ الأفريقي ١٥٠٠كم، وإذا قارنا هذه القياسات مع قياسات ياقوت الحموي (٦٢٦هـ/١٢٢٩م) التي اقتبسها عن أبي الريحان البيروني (٤٤٠هـ/١٠٤٧م) فيقول عن الجزر الخالدات أو السعادات من دون تحديد الاسم: (... جزائر السعادات: وهي الجزائر الخالدات هي ست جزائر واغلة في البحر المحيط قريبًا من مائتي فرسخ ...)[٦٥]. والفرسخ هو ٣ أميال؛ والميل ٢كم؛ أي إن جزائر السعادات تبعد عن الشاطئ الإفريقي ١٢٠٠كم؛ وتحديدًا ٨ درجات؛ أي إن الجزر الخالدات تبعد ٢ درجة، وبعد المسافة بين جزر السعادات والخالدات حسب ما أسلفنا من القياسات ووصف ابن سعيد هو ٣٠٠كم باتجاه شمال المحيط[٦٦].

شيخ الربوه (٧٢٧هـ/١٣٢٧م)، هو أيضا يروي قصة عن رحلة بحرية ناجحة إلى (الجزائر الست) التي أطلق عليها بالجزر السعيدة من بلاد الأندلس، لكن حسب تقدير شيخ الربوه أنها تقع في غرب بلاد البربر؛ أي هي جزر الكناري المعروفة؛ ولكنه أعطى قياس ١٠ درجات حسب قياسات البحارة الذين قاموا بالرحلة من الأندلس، وهو قياس جزر آزور نفسه حسب ابن سعيد المغربي[٦٧].

درجات الطول والعرض بالنسبة للأماكن المنعزلة عند ابن سعيد المغربي، والتي اتبع فيها بطلميوس والتي ابتدأها من جزائر السعادات. فتلك الأماكن المنعزلة لم يثبت موقعها الجغرافي

إلا سطحيًا عن طريق صلاتها بالنقاط المشهورة معروفة المواضع، وسجلت تلك الأمكنة في الجداول؛ كي لا يبقى في الخريطة مكان من دون بيان[٦٨].

وان عدنا لسياق نص كاتب مغربي متأخر هو المقري التلمساني (١٠٤١هـ/ ١٦٣١م) في وصفه لتلك الجزر في كتابه الشهير (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب) الذي يذكر فيه: (وفي المحيط الجزائر الخالدات السبع؛ وهي غربي مدينة سلا تلوح للناظر في اليوم الصاحي الخالي الجو من الأبخرة الغليظة ... وفيه بجهة الشمال جزائر السعادات ...)[٦٩]؛ أي إنه قلب لنا نص ابن سعيد المغربي بأن جعل جزر الآزور أو ماديرا جزر السعادات، وجزر الكناري الخالدات .

تشترك هذه الجزر في غموض الإشارة لها، فضلًا عن إلى جزر الكناري وماديرا وآزور وجزر الرأس الأخضر[٧٠]، قصد إليهن بالخالدات والسعيدة، فتلك الجزر موصوفات بامتلاكهن خصوبة طبيعية غنية، ومناخ معتدل على مدار السنة، وأنها مسكن النفوس السعيدة.

من الممكن إن الرحالة العرب قد اخترقوا المحيط الأطلسي ووصلوا إلى جزيرة تينيريف وعرفوا جبلها الشهير (تيد)، كما أنهم ذكروا أراضي بعيده جدًا لا سبيل إلى معرفتها[٧١]، ولكنني استبعد أن يكون الملاح العربي قد وصل إلى جزر الآزور؛ لانتفاء الوصف لها ولصعوبة الوصول لتلك الجزر البعيدة.






**جزر المحيط الأطلسي**

لم يميز عند معظم الجغرافيين العرب جزر الخالدات من السعادات الذي أطلق على جزر الكناري تحديدًا، ولكن ميز بعضهم من الذين اطلعوا على مصادر لم يطلع عليها غيرهم بأن جعلوا جزر الآزور بالخالدات والكناري بالسعيدة بعد القرن الثالث عشر للميلاد، على أساس أن أرواح الفلاسفة والعلماء تسكن في ابعد نقطة من الجزر الأطلسية على ما ذهبت له كلاسيكيات الميثولوجيا اليونانية والإغريقية القديمة، ولكن ليس خطأ عندما أطلق العرب على جزر الكناري بالخالدات؛ فجزيرة تينيريف هي أبعد نقطة في الجغرافية العربية انطلاقًا من أراضي الإسلام إلى الجزر الأطلسية التي فيها (مقام جمع من الحكماء بنو عليها ابتداء طول العمارات)[٧٢].

ولكن هناك فرضية ثانية غير ما ذهب إليه ابن فاطمة وابن سعيد المغربي، فمن المعتقد أن اثنين من جزر الكناري هي المسماة بالسعيدة حسب بليان، وما تلا من هذا الأرخبيل التي يبلغ عدد جزره المعروفة الأربع أو الخمس - حسب مراحل الاكتشاف - هي الخالدات[٧٣].

فمن هنا نستنتج ثلاث فرضيات لاسم الجزر الخالدات والسعيدة:

الفرضية الأولى: أن جزر الكناري هي المسماة بالخالدات،وهي الجزر السعيدة أو السعادات نفسها. وهذا ما ذهب إليه معظم الجغرافيين العرب.

الفرضية الثانية: حسب بليان والذين اطلعوا على مصادره أن اثنتين من جزر الكناري، وهما (لانزاروت) و(فيورتينفنتورا) هي الجزر السعيدة، وما خلفها من جزر الأرخبيل المتبقية هي الخالدات. وهذا رأي ذهب إليه بعض الجغرافيين العرب على أساس أن نفوس الحكماء تسكن في أبعد نقطة من المجال الأرضي.

الفرضية الثالثة: حسب ابن فاطمة وابن سعيد المغربي، وبعض النقلة من الجغرافيين العرب الذين ذهبوا إلى أبعد الجزر الأطلسية، وهي جزر الآزور أو ماديرى هي المسماة بالخالدات، وجزر الكناري هي السعيدة. وهذه الفرضية برزة بعد القرن (السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد) التي أعقبتها الكشوفات الجغرافية الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي.

## الاعتقاد:

وصف المؤلفون اليونان الأرض وصفًا مغرقًا في الخيال، وأسرفوا في خيالهم إزاء المحيط الأطلسي، فاعتقدوا أن به الجزائر الطافية وجزائر السعادات والمباركين ومركز جميع مجاري المحيطات، وذهبوا إلى أنه قامت فيه أمة غنية قوية يقيم بها الأبطال الذين أسبغوا عليهم صفة الخلود أمثال هرقل HERACLES؛ وقد وصفهم هوميروس[٧٤] (القرن التاسع قبل الميلاد) HOMEROS وهسيودس[٧٥] (بداية القرن الثامن قبل الميلاد) HESIOD وبندار[٧٦] (٥٢٢-٤٤٣ ق.م) PINDAR وأفلاطون، وكانت منشأ فكرهم الأطلانتس[٧٧].

طبقًا للأسطورة يصف أفلاطون على لسان (كريتياس)؛ كانت توجد جزيرة كبيرة (فيما وراء أعمدة هرقل) (جبل طارق)؛ (وجدت مره) نشأت فيها دولة عظيمة (بعيدة في البحر وبعيدة عن بقية القارة) بسطت سيادتها على الجزيرة كلها والجزر المجاورة، أسس هذه الدولة (بوسيدون)[٧٨]، POSEIDON الذي قسم عشر ممالك ونصب أولاده

العشر ملوكًا عليهما، وسمى تلك الجزيرة على اسم ابنه الأكبر (أطلس) والمحيط (أطلنتك)، ووضع لهم الشريعة التي نقشت على نصب من النحاس، بلغت دولة أطلانتس بشأنها من القوة والغنى ما لم تصل ليه دولة أخرى، وكان سبب غناها يعود إلى خيرات الجزيرة بالمعادن والأخشاب والماشية والمراعي والأراضي الخصبة (أجمل السهول وأكثرها خصبًا)؛ عاش سكان أطلانتس وادعين كالحملان لكن ملوكهم تغطرسوا فاعتدوا على البلدان المجاورة لكن قبائل الإغريق بزعامة أثينا استطاعت أن تصد جيوش الأطلانتس. بعدها شُغِل ملوكها بملذاتهم فانغمسوا بها يقول أفلاطون: (كانت أمة عظيمة غرق شعبها في الفساد آخر أيام حياتها فحل عليهما الدمار بين عشية وضحاها...) فثارت البراكين والزلازل وطغا المحيط وغاصت الأطلانتس في الأعماق[79].

هاتان المحاورتان لكريتياس وتيماوس هما من أوائل الكتب الكلاسيكية التي تتحدث بإسهاب عن القارة المندثرة؛ حيث يصف أفلاطون في أحدى محاوراته على لسان المشرع (صولون) الذي زار مصر عام (٥٩٠ ق.م) أن الكهنة المصريين في مدينة (سايس) المصرية – شمال الدلتا- حكوا له قصة الاطلانتس التي حدثت قبل (تسعة آلاف سنة)، وكان صولون ينوي أن يسجلها كتابة لكنه لم يفعل؛ فانتقلت القصة شفاهة من صولون حتى وصلت إلى أفلاطون، واكتفى بأن رواها لأحد أقربائه ويدعى (دوربيدوس) الذي حكاها لابنه (كريتياس الأكبر) بدوره، وعن طريقه وصلت إلى حضيده (كريتياس) الذي شارك في المحاورة مع تيماوس وسقراط وآخرين[80].

أسرة أسطورة الأطلانتس خيال الإنسانية شأنها شأن العديد من الأساطير، إنها قصة رائعة، لكن هل هي تاريخ أو محض خيال؟ بالنسبة لبعض الناس تمثل هذه الكتابات خريطة كنز يمر تراثها عبر الأجيال. فحينما يصنف أفلاطون تفصيلًا لطريقة حكم الأطلانتس في كتابه (الجمهورية)، نرى على أساسها صنف أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ/٩٥٠م) كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) بمنظور أسلامي.

رواية الأطلانتس من المحتمل أنها مجرد أسطوره، لكن الكتاب الأوربيين في القرون الوسطى تسلموا هذه الحكاية، واعتقدوا بأنها صحيحة الوجود، كُتّاب متأخرون حاولوا ربطها ببلاد فعلية بعد عصر النهضة على سبيل المثال محاولات نسب الأطلانتس إلى قارة بين أمريكا وأفريقيا أو جزر الكناري[81].

آخرون يعتقدون أن الأطلانتس في الواقع مجرد قصة، لكن كما هو الحال في أساطير كثيرة كان لها مصدر تاريخي؛ والكثير يعتقدون أن الأماكن والأحداث التي ألهمت أفلاطون كانت قريبة منه ويعرفها.

الكُتّاب العرب عرفوا تلك الرواية واهتموا بها اهتمامًا كبيرًا[82]، واعتقدوا أن الأطلانتس جزر في البحر المحيط، وأطلقوا عليها بـ (الجزائر الخالدات) أشارة إلى جزر الكناري التي (اخذ أطوال المدن منها)، وأشاروا إلى أنها (انغمرت في البحر وانقطعت أخبارها)[83].

لطالما كانت تلك الجزر محاطة بهالة من الجمال فلم يقتصر ذلك الإلهام الفردوسي لجزر الكناري السعيدة على الكُتّاب الإغريق والرومان؛ بل كان للعرب صدى سيحيا ويتردد عبر الثقافة

الكلاسيكية اللاحقة مع المعلم الأول أفلاطون .

أن أقدم من وصف جزر الكناري من العرب هو عامر الشَّعْبيّ[84] (١٠٣هـ/٧٢١م)، ووصفها بـ(الفردوسية) و(الجنان العذراء) فقال: (إن الله ﷻ خلق خلقًا خلف الأندلس ليس بينهم وبين الأندلس إلا كما بيننا وبين الأندلس، لا يرون أن الله عصاه احد، لا يحرثون ولا يزرعون ولا يحصدون على أبوابهم شجر ينبت لهم ما يأكلون منه وللشجر أوراق عراض يوصلون بعضها إلى بعض فيلبسونها، وفي أرضهم الدر والياقوت، وفي جبالهم الذهب والفضة...)[85].

هذه الرواية من المحتمل أنها أسطورة ارتبطت بقصة ذي القرنين، ولكن ربما هي الإشارة الوحيدة في الأوقات المبكرة بين أراضي الإسلام والجزر الأطلسية، والذي يجب أن تؤخذ بالحسبان عن بدايات الاتصال بين الحضارة العربية والرومانية. فعند المقارنة مع نص أفلاطون نلاحظ إن هناك تقاربًا في الدلالة، على رغم من استبعادنا معرفة الشَّعْبيّ لنص أفلاطون .

البكري يقارب الشَّعْبيّ في تصوره لفردوس الكناري السعيدة فيقول: (سميت بذلك لأن شعراءها وغياضها كلها أصناف الفواكه الطيبة العجيبة من دون غراسة ولا عمارة، وأن أرضها تحمل الزرع مكان العشب وأصناف الرياحين العطرة بدل الشوك)[86].

كتّاب آخرون كياقوت الحموي والقزويني (٦٨٢هـ/١٢٨٣م) أشاروا إلى أن هذه الجزر بها مقام طائفة الحكماء؛ ولذلك بنوا عليها قواعد علم النجوم وابتداء طول العمارات[87].

الزبيدي ينحى في الوصف منحى أوسع مما ذهب أليه ياقوت الحموي والقزويني، فيتجه اتجاها صوفيًا فلسفيًا في تفسيره لأحوال الجزيرة فيقول: (...وجزائرُ السُّعَداءِ ؛ سُمِّيَتْ بذلك لأَنه كان مُعْتَقَدُهم أَنّ النفوسَ السعيدةَ هي التي تَسْكُنُ أبدانها في تلك الجَزائِر ؛ فلذلك كانت الحُكَماءُ يَسْكُنُون فيها، ويَتَدارَسُون الحِكْمَةَ هناك، ويكونُ مَبْلَغُهم دائمًا فيها ثَمانِين، كلّما نَقَصَ منهم بعضٌ زِيدَ – واللهُ أعلمُ . وأَمّا وَجْهُ تَسْمِيَتِها بالخالداتِ فلأَنّ الجَنّةَ عندهم عبارةٌ عن الْتِذاذِ النَّفْسِ الإنسانيّةِ باللَّذّاتِ الحاصلةِ لها بعد هذه النَّشْأَةِ الدُّنْيَوِيّة، بواسِطَةِ تَحْصيلِها للكَمالاتِ الحِكَميّةِ في هذه النَّشْأَة، وعدمِ بقاءِ شيْءٍ منها في القُوّة، وخُلودُ الجَنّة عبارةٌ عن دَوامِ هذا الالْتِذاذِ للنَّفْس، كما أن الخُلودَ في النار عندهم كنايةٌ عن داوم الحَسْرة على فَواتِ تلك الكَمالات. فعلى هذا يكونُ معنَى جَزائرِ الخالداتِ هو الجَزائِرُ الخالدةُ نَفْسُ سُكّانِها في جَنّةِ اللَّذّاتِ النَّفْسانِيّةِ المُكْتَسَبَة في الدُّنْيا) . ويضيف : (...تَنْبُتُ فيها كلُّ فاكهةٍ شَرْقِيّةٍ وغَرْبِيّةٍ وكلِّ رَيْحانٍ ووَرْدٍ، وكلُّ حَبٍّ من غير أن يُغْرَسَ أو يُزْرَعَ...)[88].

## الجغرافية :

كان اعتقاد اليونان بجزر الكناري اعتقادًا فردوسيًا (كجنان على الأرض)، فصور هوميروس تلك الجزر السعيده (حقول الفردوس) بالبهية المسرورة، وأهلها الذين يعيشون عيشة هنية مرضية مع الدعة وعدم الكد ؛ كل هذا قد طرق مسامع هوميروس ؛ فأن هذا الشاعر جعل (جزيرة كاليبسو الساحرة) التي حكمت في جزيرة من الأطلسي (على جهة الغرب) وفي محل مبهم، وسط بحر (مروع الذي لا تقطعه السفن الكبيرة)[89]، ولكنه داخل في مدخل البحر المحيط. فهذه أول

أرض أطلسية على حسب كلام هوميروس بعد عبور (أوذيس) من المدخل السري الموصل للبحر المحيط حيث الأحلام وغيرها من طيوف الخيالات، هذه الجغرافية المبهمة هي أرض السعادات أو الخالدات الهوميروسية (حقول الاليزة ELSION).

أفلاطون كان أكثر تحديدًا من هوميروس، عندما وصف أرضه (باتجاه أعمدة هرقل في مواجهة البلاد التي تدعى (غِيْدس) في ذلك الجزء من العالم)[٩٠]. و(غِيْدس) هي (قادس)[٩١] CADIZ، جزر الكناري حسب بعض الفرضيات هي جزء من بقايا القارة المفقودة الأطلانتس، وحسب وصفه في محاورة (كريتياس) فأنها تنطبق إلى حد ما مع طبيعة تلك الجزر السعيدة والجزر المجاورة لها[٩٢].

بطليموس اعتقد أن الجزائر (السعيدات) أو الكناري (الوقعة في أقصى المعمورة) هي ست جزائر؛ حيث بدأ بهما في التعديل وأخذ أطوال البلاد وعروضها (من طرفها الغربي في الإقيانوس الغربي)[٩٣]. العديد من الجغرافيين العرب نقلوا ذلك عنه[٩٤].

الرومان كانت لهم تجربة مع تلك الجزر؛ حيث تركت انطباع التمرد حينما كان الصراع قائمًا بين القادة الرومان في الأراضي الأيبيرية (٨٨-٨٦ ق.م)، عندما استولى (سولا) (المحظوظ)[٩٥] (١٣٨-٧٨ ق.م) SULLA على روما عام (٨٢ ق.م)، وهروب (سرتوريوس)[٩٦] (١٢٠-٧٢ ق.م) SRTORIUS إلى قرطاجة من الساحل الإيبيري، ومعه ثلاثة آلف جندي، ومن هناك توجه إلى شواطئ موريتانيا، فأعترضه الجنود الموريتانيون، فعاد إلى شواطئ إيبيريا ومنها أبحر في المحيط الأطلسي هائمًا على وجهه، وعلى مسافة بعيدة في المحيط عثر على (جزيرتي السعادات) (لانزاروت وفيورتينفنتورا) (وكانتا آهلتين بالسكان الذين يعيشون على الثمار)، فأدرك سرتوريوس بأن هاتين الجزيرتين هما اللتان (يرغب محبو الدعة والسلام السكنى فيها والعيش بسلام بعيدًا عن الحرب والكوارث)، ولما أعرب سرتوريوس عن رغبته في البقاء فيهما اعترض عليه البحارة الفينيقيون الذين أقلوه وأبحروا بمراكبهم إلى الشاطئ الإفريقي، وبعد استراحة قصيرة لسرتوريوس في تلك الجزيرتين أبحر إلى شواطئ موريتانيا فأستقبله (المور) MORR الشعب المغربي بالترحاب[٩٧].

هذا الصراع ترك انطباعًا لدى الأوروبيين فيما بعد والأسبان تحديدًا، فشبهوا تلك الجزر بأنها (ذبابة على الخريطة) و(كومة رماد).

حتى بداية القرن العشرين كان الوصول من القارة الأوروبية يتم عبر المراكب التي تستغرق عدة أيام للوصول، ما عدا القراصنة فقط التجار كانوا يتكبدون عناء المرور بهذه الجزر.

البحارة العرب هم أيضًا كانت لهم تجربة الوصول لتلك الجزر النائية، يذكر كاتب مراكشي من القرن (السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد) : أنه رأى (من أمتحن في طلبها)[٩٨].

الإدريسي وابن الوردي (٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، اعتقدوا أن الجزر السعيدة أو الخالدات جزيرتان في (بحر الظلمات) الأطلسي[٩٩]. من الممكن أن تكون هاتان الجزيرتان هما (لانزاروت) و(فيورتينفنتورا) أو (تينيريف) التي تبادر إلى مسامعهما من البحارة وسكان السواحل[١٠٠].

الإدريسي تحدث عن جبل (تيد) في جزيرة تينيريف (مسفهان)، وعن جزيرة (حسران) التي هي (تينيريف) نفسها، كما ذكر أن الجزيرتين المذكورتين هما من الجزر الخالدات الست قال: (وهما من الجزائر الست المتقدم ذكرها...)[١١]؛ الإدريسي نقل روايات محلية فضلاً عن مؤلفات الأسلاف ومن ضمنها كتاب (الجغرافية) لبطلميوس. فمن المؤكد كانت له معرفة جيده بالجزيرتين من جزر الأرخبيل، أما بقية الجزر الأربعة فكانت معلوماته مشوشة، وهذا ما يفسر أن قدماء اليونان تعرفوا على جزيرتين في زمن بليان، ثم اكتشفوا جزيرتين أخريين من هذا الأرخبيل في زمن سبوسو وجوبا الثاني، أما الجزر الثلاث المتبقية من جزر الكناري فقد كانت مجهولة عند المتقدمين أو لم يذكروها في حكاياتهم، ثم ذكر مارينوس وبطلميوس الجزر الست من ذلك الأرخبيل، لتبقى (هييرو) أو (لابالما) آخر الجزر السبع مجهولة للمتقدمين، فالى وقت اكتشاف الجزر من قبل الأسبان كان يسود الاعتقاد أن بلدة (أول هيرو) EL HIERRO في أقصى الجنوب الغربي من جزيرة (غوميرا) بأنها تؤشر إلى نهاية المجال الجغرافي الذي أستطاع الإنسان اكتشافه .

جغرافيون عرب أشاروا إلى تلك الجزر الست نقلاً عن تلك المصادر القديمة . آخرون متأخرون أشاروا إلى أنها سبع جزر وذلك بعد اكتشاف الجزر كلها[١٢].

المسعودي (٣٤٦هـ/٩٥٧م) تحدث عن بحر (اقيانس)، وهو المحيط الذي اعتقد أنه أكبر بحار الأرض، وأنه يبتدئ من (نهاية العمارة)؛ حيث يرى في أحدى جزائرة (الخالدات) - التي تقابل قادس- (على مسافات معلومة) هناك على حد الزعم (تماثيل أخرى في جزائر يرى بعضها من بعض وهي التماثيل التي تدعى الهرقلية بناها في سالف الزمان هرقل الملك الجبار تنذر من رآها أن لا طريق وراءها ولا مذهب بخطوط على صدورها بينة ظاهرة ببعض الأقلام القديمة وضروب من الإشارات بأيدي هذه التماثيل تنوب عن تلك الخطوط لمن لا يحسن قراءتها )[١٣]. يخبرنا المسعودي أن المنارة والتمثال نصبها في غابر الزمان الملك هرقل الذي وصل إلى نهاية المعمورة وأقام هذه العلامات دليلاً على حدودها من الواضح أن المسعودي يشير إلى البطل الإغريقي الأسطوري هرقل المعروف عند الرومان باسم (هركولس).

على حد زعم المسعودي تعكس مضمون الأسطورة الإغريقية القديمة التي تقول إن بطل أساطير بلاد الإغريق القديمة (هرقل) هو الذي أقام الصخور الشامخة على جانبي مضيق جبل طارق (المسماة أعمدة هرقل)، وإذا كان من المعلوم أين يبتدئ المحيط، فإن أحدًا لا يعلم أين ينتهي أمر هذه الأصنام – حسب قول المسعودي - كان مشهور من قديم الزمان إلى عام (٣٤٥هـ/٩٥٦م)[١٤]، ثم إن المسعودي يذكر مصادر قديمة اطلع عليها تتحدث عن تلك التماثيل والجزر في المحيط ككتاب (الآثار العلوية) و(السماء والعالم) لأرسطوطاليس[١٥].

أسطورة هرقل انتقلت إلى الميثولوجيا العربية فأشارت إلى أرض (خلف جزيرة الأندلس) في (المحيط) وصلها كل من (الصعب ذي القرنين الحميري)(؟)[١٦]، و(ناشر النعم بن عمرو الحميري) (نحو ٣٣٢ ق.هـ-٣٠٠م)[١٧] فنصبوا فيها تلك (الأصنام النحاسية). من المؤكد أن هذه الروايات كتبت في عصور متأخرة عن

مؤلفيها، ولكنها وجدت طريقها إلى المصنفات الجغرافية[١٠٨].

ابن خلدون لم يحدد عدد الجزر؛ ولكنه ذكر أنها (متكاثرة وأكبرها وأشهرها ثلاث)، هذه الإشارات مأخوذة من النشاط الاستكشافي البرتغالي[١٠٩].

المقري التلمساني والزبيدي لهم ملاحظات جيده عن طبيعة طقس جزر الكناري؛ فقد أشاروا إلى أنها غرب مدينة (سلا)[١١٠] تلوح للناظر في اليوم الصاحي الخالي من الأبخرة الغليظة[١١١]. تعانق الكتل الضبابية قمم الجبال في تلك الجزر فهي مجال طبيعي هش بين السماء والبحر، إنه مجال تحكمه قوة الطبيعة، وتؤثثه الحمم البركانية والرمال والضباب وأشعة الشمس.

جزر الكناري أو السعيدة أو الخالدات، آخر المجال الأرضي الذي وصل أليه الإنسان، اختلط الواقع بالخيال في رواياته حتى بات من الصعب تميزه . الكاتب العربي ترك جزء لا يستهان به من تلك الروايات ولكن ضاق بنا المجال لذكرها وتحليلها ؛ وهي مورد لدراسة مستفيضة تظهر همة العربي لاكتشاف تلك الجزر وذلك المحيط الغامض.

## رحلة الاكتشاف:

وصل الإسلام إلى ساحل المحيط الأطلسي في أقاصي أفريقيا عام (٦٢هـ/٦٨٢م)، لطالما كان هذا المحيط هو مثار أعجاب، ومصدر ألهام لناظريه[١١٢].

تشير معظم الموسوعات العالمية والدوائر المعرفية والمصادر الغربية والعربية إلى أن الوجود العربي على جزر الكناري كان في عام (٣٩٠هـ/٩٩٩م)، حيث تذكر تلك المصادر أن العرب هبطوا وتاجروا وأنشؤوا مستعمره سلمية.

ولكن هناك نص كامل لرواية تاريخية لكاتب مشرقي مغمور يدعى ابن القاص تحدث عن رحلة استكشافية في ثنايا كتابه (دلائل القبلة في معرفة أحوال الأرض وعجائبها) الذي امتزجت فيه علوم الجغرافيا والفلك والكوزموغرافيا مع الشعر والفقه والمشاهد المباشرة.

طبقًا لرواية ابن القاص (أن إدريس بن إدريس العلوي رأى على ساحل هذا البحر في مملكته بناء من بناء الأولين، فرأى أن بحياله من البحر ناسًا – وأن ذلك المكان كان لمكانهم – فاتخذ سفنًا للغزو؛ ووجه رجلًا يقال له (غوث) في أناس. فساروا في البحر نحو من شهر حتى صاروا إلى بحر مختلف عن بحرهم؛ وعرفوا ذلك بالماء؛ لأنهم رأوه شبهًا بالجامد غليظًا لا تجري فيه السفن مظلم الهواء. فمالوا إلى الجنوب في بحرهم فانتهوا إلى جزيرة عَدْوها في السعة مقدار مسيرة عشرة أيام في مثلها. فأوقعوا بأهلها وهم مشركون يعبدون الأوثان؛ فسبوا منهم مقدار خمسمائة رأس، ورأى من النساء في الأجسام والجمال عجبًا. وذكروا أنهم قاتلوهم بالحجارة وقرون الغنم ولم يكن لهم سلاح غير ذلك. وذكروا أولئك السبي أن وراءهم جزيرة تسمى: (قاقزة) لباسهم شبه لباس بربر؛ وصلاتهم مثل صلاتهم، ولهم سلاح وهم من ناحية المغرب من هذه الجزيرة التي كنا في ذكرهم)[١١٣].

هذا النص فيه الكثير من الإشارات التاريخية التي يجب أن تؤخذ بالحسبان؛ فابن القاص تحدث عن حملة عسكرية خططت من قبل إدريس الثاني (١٧٧-٢١٣هـ/٧٩٣-٨٢٨م) تداولت حوله

أخبار أو شائعات ووجد من الآثار القديمة في الأقل عن احتمال وجود شعب يعيش وراء المحيط الأطلسي، وقد كان الأمر مدعاة لتفويض أمر رحلة أضحت أشبه بحملة عسكرية منظمة من طرف الدولة الإدريسية إلى أحد رياس البحر الذي يدعى (غوث) من المحتمل أنه كان من النواتية البرابرة المتمرسين في المحيط ؛ ولابد أنه جمع بين الخبرة وروح المغامرة، أعدت لهذه الحملة العسكرية (سفن للغزو) جهزت بالمعدات البحرية الضرورية .

طبقًا لمعطيات رواية ابن القاص التي حُكيت له، فإن ارض المغرب وتحديدًا بداية نشأة الدولة الإدريسية (١٧٢هـ/ ٧٨٨م) في مدينة (وليلى) [١١٤] التي لا يعرف مؤسسها الأول، ولكنها كانت من عواصم الملك جوبا الثاني، فجعلت مدينة (وليلى) أو كما أطلق عليها الرومان (فولوبيليس) حاضرة من حواضر الرومان، هذا التواجد قد خلق فيما بعد احتكاكًا بموروث قوطي GOTHS غربي قديم (نسبه إلى شعب جرماني قديم كاثوليكي) امتد إلى شمال أفريقيا وسواحل الأطلسي مع بدايات العام (٣٢٠م) والذين سيطروا على الساحل من قيصرية (شرشال) إلى موريتانيا، كما عرفة اليهودية إلى جانب النصرانية[١١٥]؛ هذا الموروث قد حمل الشيء الكثير من كلاسيكيات الرومان، والموروث البحري العظيم من انجازات الفينيقيين الذي تحدث عن وجود شعب يعيش وراء المحيط الأطلسي ويتردد ذلك عند بعض المغامرين والنواتية للمغرب الأقصى . ويوصل بذلك إن إدريس الثاني قد اهتم بترجمة ذلك الموروث[١١٦] مما أعطى رؤيا جيده لمنظور الأسلاف اتجاه المحيط.

ثم إن ابن القاص يتحدث في هذه الرواية عن حملة عسكرية ناجحة خططت إلى تلك الجزر، فقد استطاع إدريس الأول أن يوحد القبائل البربرية، وأن يجهز منهم جيشا استطاع بواسطته أن يستولي على المغرب؛ لقد كان هذا الجيش في عهده الأول جيشًا بربريًا صرفًا باستثناء قائده إدريس الأول[١١٧]، ولكن في عهد إدريس الثاني اتسعت دائرة التجنيد وتعددت جنسيات ذلك الجيش من العرب والأفارقة والأندلس عام (١٨٩هـ/ ٨٠٤م)، وكان أكثرهم قد شارك في المعارك الدائرة في الأندلس ضد الأسبان وفي المشرق ضد الروم البيزنطيين، فاكتسبوا مهارة قتالية جديدة زادت من كفاءة الجيش الإدريسي في المغرب[١١٨]. فبعد بناء مدينة فاس عام (١٩٢هـ/ ٨٠٨ م) استفاد إدريس الثاني من قوة جيشه فبدأت حملاته العسكرية في عام (١٩٧هـ/ ٨١٣م) متجهًا نحو توسيع رقعة مملكته إلى مراكش (نفيس)، وبقية المناطق الساحلية والنائية في أعماق المغرب، ثم حملته الثانية عام (١٩٩هـ/ ٨١٤م) نحو الجزائر (نفزه) و(تلمسان)[١١٩]، ومن ثم عودته إلى مدينته فاس[١٢٠]. لقد بلغت الدولة الإدريسية في زمن إدريس الثاني أقصى اتساع لها إذ امتدت من وادي شلف بالمغرب الأوسط شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا؛ ومن ساحل البحر المتوسط شمالًا إلى الصحراء جنوبًا[١٢١].

ولم تذكر المصادر إن إدريس الثاني قد امتد نفوذه إلى الجزر الخالدات، وهذا مؤكد فمجال الصراع السياسي والعسكري لم يمتد إلى تلك الجزر، وذلك عائد إلى الجهل بها بالنسبة إلى أهل المشرق الذين أولوا اهتمامهم صوب المشرق فاتسعت مدوناتهم لتلك البلدان، في حين كانت الروايات التي تغطي المغرب تكاد تكون ملموسة لمدوناتهم، كما أن تلك الجزر لم تكن ذات نفوذ مرموق أو مصدر اقتصادي مهم فأهمل الكتّاب

ذلك الجزء من المجال الأرضي.

ولكن اهتمام إدريس الثاني في ازدهار التجارة ارتكز على تقدم عنصري الاقتصاد؛ الزراعة والصناعة وعلى توفير الأمن والاستقرار، فركز الأدارسة جهودهم على توفير الأمن للسفن والقوافل التجارية العابرة لبلادهم فكانوا يجهزون الحملات العسكرية للقضاء على القراصنة وقطاع الطرق ولمنع السلب والاعتداء على التجار، وضبطوا الثغور واهتموا بموانئ البحر المتوسط والمحيط الأطلسي. فقد كانت الطرق البحرية بين المغرب والأندلس غاصة بالسفن التجارية التابعة لدول المنطقة المغربية فكانت موانئ أصيلة (أزيلا) والعرائش وسلا وآزمور على المحيط الأطلسي صلة الوصل مع موانئ شاطبة وتدمير وبلنسية وإشبيلية وقادس؛ إذ كانت السفن تتبادل نقل البضائع المغربية والأندلسية[١٢٢].

من خلال ما أسلفنا يبدو لي إن النص قد اشتمل على إن تلك الرحلة كانت لتأمين طرق المواصلات البحرية من الهجمات المعادية لها، فحاول إدريس الثاني تأمين ذلك الممر البحري من خلال حامية عسكرية في الجزر القريبة من الشاطئ، فجزر الكناري لديها تاريخ عريق بوصفها رصيفًا للبضائع العالمية ؛ ولاسيما أنه لم تتوغل تلك الحامية في الجزر وإنما اكتفت بالرسو على جزيرة لانزاروت الحدود الشرقية للأرخبيل والمحاذية للسواحل الإفريقية . فالنص واضح تمامًا، فهو يتحدث عن حمله عسكريه لجزر مكتشفه سابقًا .

لم يحدد ابن القاص تاريخ هذه الحملة؛ ولكن لو تتبعنا تواريخ نشاط الأدارسة في المحيط الأطلسي فلعلنا نصل بشكل تقريبي إلى تاريخ تلك الحملة. فيشير ابن القاص إلى محور هذه الرواية، وهو ثاني ملوك الأدارسة الإمام إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ ولد يوم الاثنين (٣ رجب عام ١٧٧هـ/ ١٤ تشرين الأول ٧٩٣م)[١٢٣]، وأخذت البيعة له في مدينة وليلى يوم الجمعة (غرة ربيع الأول عام ١٨٨هـ/ ١٦ شباط ٨٠٤م)، وله من العمر إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر[١٢٤]، ثم خطط مدينة فاس كعاصمة للإدارسة يوم الخميس (غرة ربيع الأول عام ١٩٢هـ/ ٤ كانون الثاني ٨٠٨م)[١٢٥]، وبعد أن اتخذ فاس عاصمة لملكه انطلقت الحملات العسكرية في أنحاء المغرب وتوسيع رقعة الدولة الإدريسية التي بدأت من العام (١٩٧ /٨١٢ م) حيث ذهب إدريس الثاني في حملة عسكريه نحو الأطلس الكبير من مناطق السوس الأقصى فغزا بلاد المصامدة (المصمودة قبائل بربرية من البرانس) (إقليم السوس – مراكش حاليًا) من المنحدرات الأخيرة لجبال أطلس الكبرى فاستولى على (نفيس)[١٢٦] و(أغمات)[١٢٧]، ثم عاد إلى فاس ليخرج منها ثانية في عام (١٩٩هـ/٨١٤ م) لغزو قبائل نفزة (من القبائل البربريه) ثم سار حتى دخل مدينة تلمسان[١٢٨] (الجزائر) فأقام فيها ثلاث سنوات قضاها في إصلاح وإعمار المدينة[١٢٩]، ثم عاد إلى مدينته فاس ؛ فلم يزل بها إلى (الثاني عشر من جمادي الآخرة ٢١٣ هـ/ ٢٩ آب ٨٢٨ م)، حيث توفي إدريس الثاني عن عمر ستة وثلاثين عامًا في ظروف يكتنفها شيء من الغموض[١٣٠].

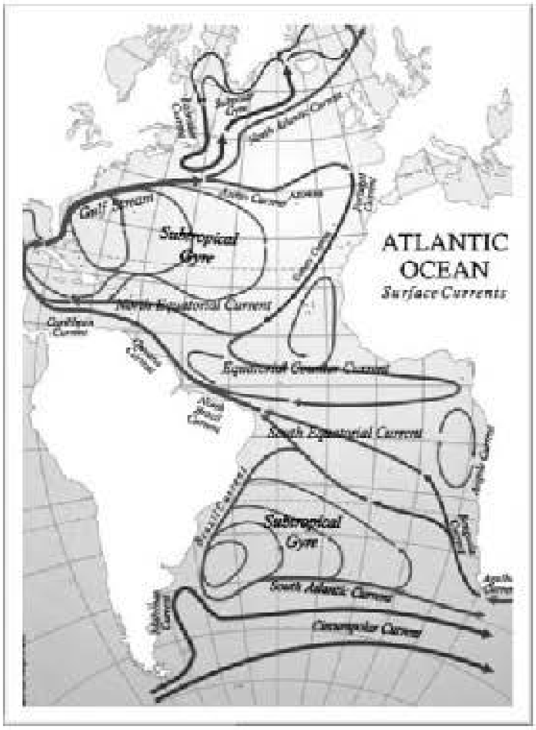
وأرجح إن تاريخ تلك الحملة إلى جزر الكناري كانت مابين الأعوام (١٩٧- ١٩٩هـ/٨١٢-٨١٤م)؛ ونستدل على ذلك من قيام إدريس الثاني بتمشيط الساحل الأطلسي من المنحدرات الأخيرة لجبال الأطلس ومدنها وتأمين حامياته وموانئ السفن التجارية وتطوير الاقتصاد في الدولة الإدريسية،

حيث قام بسك العملة الإدريسية لأول مرة عام (١٩٨هـ/٨١٤م)، ثم بعدها اتجه نحو السوس الأوسط (الجزائر)؛ حيث بدأت حملته الثانية اتجاه بلدان المتوسط، ومن ثم عودته الأخيرة إلى فاس . فيكون ذلك التاريخ هو التاريخ الوحيد الذي تواجد فيه إدريس الثاني على سواحل الأطلس.

ويكون هبوط الأدارسة على أرض الكناري قد سبق إلى ما أشارت إليه التواريخ والموسوعات الأوربية بنحو مائة وست وثمانين سنة؛ والتي تذكر تلك المصادر الأوروبية إلى أن أقدم وجود للعرب على أرض الكناري كان عام (٣٩٠هـ/ ٩٩٩م).

لفَّ الصمت رحلة الأدارسة البحرية إلى جزر الخالدات، ولم تعد موضوعًا للحديث على مدى قرون عدة؛ بيد أن سحر البعيد، والبحر المجهول، والجزر النائية، بدأ يطل بتأثيره من جديد، فليت أن ابن القاص أسعفنا بمصدر هذه الرحلة ولاسيما أنه أعتمد في رواياته على السند شأنه شأن المحدثين، أو فصل بروايته ولكن أسلوب الاختصار انتهجه في معظم مؤلفاته. ولكن ما يدور في فلك الرواية هو من أين انطلقت تلك الحملة، حتى تصل مدتها إلى شهر ليصلوا إلى جزر الكناري؟ فعلى عدّ أن الشاطئ الإفريقي الغربي من الأماكن الاعتيادية للسفن البحرية المنطلقة نحو الأطلس أو التي اتخذته طريق إلى أوروبا، وفي المقابل أن مجموع هذا الأرخبيل قرب الشاطئ الإفريقي الغربي مقابل السوس الأقصى (جنوبي المملكة المغربية) في مواجهة ساحل سيدي وارزك التابعة لمدينة سيدي إيفني[١٣١] تمامًا؛ حيث تبعد تلك المدينة الساحلية عن جزر الكناري ١١٠كم تقريبًا، إذا أخذنا في الاعتبار القياسات البحرية بين الانطلاق إلى الرسو، فسرعة السفينة الافتراضية في اليوم الصاحي جيد الرياح تساوي من ٨ إلى ١٠ عقدة في الساعة، والعقدة البحرية (وحدة لقياس سرعة السفن) تساوي ١٨٥٢متر؛ أي إن السفينة تقطع في الساعة الواحدة ١٤٨١٦متر على أساس أنها تقطع ثماني عقد افتراضيا، بما معناه أن تلك السفينة الشراعية تقطع في اليوم ٢٥٥٥٨٤متر؛ أي ٢٥٥ كيلومتر و٥٨٤متر[١٣٢]؛ فعلى ذلك يفترض أن يكون وصولهم إلى تلك الجزر خلال نصف يوم أو يوم واحد بحسب مقدار ما قطعته تلك السفن في مياه هذا المحيط، ولكن نص الرواية لا يهدي إلى أن البحارة الأدارسة قد ساروا بخط مستقيم، ولكن كان اتجاههم نحو الشمال إلى أن وصلوا إلى بحر مختلف عن بحرهم عرفوه بكثافة المياه وظلمة الهواء فمالوا إلى الجنوب. وطبقًا لهذا الوصف فإن النقطة التي بلغوها هي مجال للتخمين والافتراضات، يصعب التكهن بحساب المسافة التي قطعوها في ذهابهم إلى الشمال، ثم تصحيح مسارهم نحو الجنوب، ومن المؤكد إن هؤلاء البحارة الأدارسة قد واجهوا في منطقة المحيط إمكانية انحراف سفنهم من جراء ظروف معاكسة كأن يطرأ على السفينة طارئ أو تتعرض لعاصفة وتصبح غير قادرة على المناورة، ومع ذلك يمكن الاعتقاد أن المعلومات الدقيقة والحسابات عن تيار المحيط وتيار الشمال وخط الاستواء والرياح الاستوائية قد عرف أهميتها البحارة الأوائل بالتأكيد في عبور الأطلسي عن طريق الخبرة التراكمية لمجاورة المحيط؛ فعرف هؤلاء البحارة الأدارسة أن الرياح على مستوى جزر الكناري غير مؤاتية لخط إبحار مستقيم؛ لذا اتجهوا ناحية الشمال الغربي ليتجنبوا التيار المعاكس، وفي عرض البحر المترامي وبمحاذاة إحدى الجزر الأطلسية وصلت السفن الإدريسية بعدئذ إلى منطقة رياح ملاءمة وبواسطتها استطاعوا المناورة والوصول إلى جزر الكناري.






التيارات البحرية والرياح في الأطلسي حركة السفن في الأطلسي حديثًا

تشترك رحلة الأدارسة في كثير من السرديات مع رحلة الفتية المغررين من أهل لشبونة[١٣٣]، لكن تميزت رحلة الأدارسة بخلوها من الأدب الشعبي لمغامرات القرون الوسطى؛ ولكن من حيث القيمة العلمية والاستكشافية للرحلة فعلى الرغم من صغر حجمها لكنها تميزت بسبقها الزمني في اقتحام المحيط الأطلسي، وما أثمرت من فائدة وصفية، وكشفها عن موقع جزر الخالدات التي ترددت الإشارات إليها في كتب الجغرافيا الكلاسيكية، دون القدرة على تقديم معطيات دقيقة عن سكانها المحليين، ناهيك عما يعتري الحديث عنها من خرافات وأساطير.

هذه الحملة هي من بدايات الرحلات الاستكشافية العربية للمحيط الأطلسي إن لم تكن أولها؛ حيث توجه الأدارسة برحلة نحو جزر الخالدات الذي يفترض أنهم رسوا في جزيرة لانزاروت القريبة من الشواطئ الإفريقية، ولا ندري إن كانوا قد مكثوا طويلًا في هذه الجزيرة ذات الأرض الكالحة المكونة من الحمم البركانية، ولكن صفة الاستقرار على الشاطئ قد لازمت المسلمين، فقد تفادى الفاتحون المسلمون في حرص وحذر القيام بأية محاولة للتقدم إلى الداخل، وهذه سمة من سمات انتشارهم فهم إذا جاءوا إلى البحر لزموا الساحل، وإذا جاءوا إلى البر لزموا الداخل. ولكن الأدارسة حصلوا على تقارير جيده من أسرى السواحل من السكان الأصليين أخبروا الأدارسة أن خلفهم جزيرة تدعى (قاقزه)، وهو الاسم القديم والمحرف لجزيرة فيورتينفنتورا، كما ذكرنا هذا سابقًا.

تفاصيل رحلة الأدارسة الفريدة عن سكان الخالدات تكاد تكون متطابقة كليًا مع ما وصفه الأسبان في القرن الخامس عشر للميلاد عن

سكان تلك الجزر. فنتائج تلك الرحلة أنهم التقوا بأقوام من الغوانش وهم السكان الأصليون لجزر الكناري - الذي من المحتمل أن تعود أصولهم إلى بربر الأمازيغ - ولكنهم بالتأكيد تتماثل عاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم كليًا مع البربر، فالأدارسة إلى حد ما يشابهون بين أزياء الغوانش والبربر وصلاتهم. فهم يشيرون إلى عبادات الغوانش؛ فيصفونهم بأنهم مشركون يعبدون الأوثان، فالغوانش كانت لهم عبادات وثنية متعددة الآلهة كعبادة النجوم فلهم آلهة أساسية لتلك العبادة كاكامان (آله السماء) وكاكسيراكسي (آله الأم) وماجك (آله الشمس) وجوايوتا (الشيطان)، وقدسوا الأموات؛ حيث قاموا بتحنيط الجثث وكانت جزيرة تينيريف الأكثر اتقانا لذلك، وقدسوا الصخور والجبال كتيد وجبل GUANCHCS المقدسة، ولاسيما ذلك الشعف الجبلي الحاد الارتفاع؛ حيث يقال أن آخر قادة الغوانش الذي رفض أن يخضع للأسبان عام (٨٨٧هـ/١٤٨٣م) فضل أن يلقي بنفسه من أعلى هذا الشعف المرتفع على أن يستسلم[١٣٤].

ويبدو إن شغف البحارة بجمال نساء الخالدات قد أخذ منهم مأخذًا ؛ فيصف الأدارسة نساء الخالدات بأنهن ذوات أجسام وجمال عجيب. هذه العبارة انعكست على الفتية المغررين عندما وصفوا نساء الخالدات (ولنسائهم جمال عجيب)[١٣٥]، قد يفتح هذا الوصف باب المقارنة بين كلا الرحلتين؛ فهل أطلع هؤلاء الفتية المغررون على رحلة الأدارسة؟ أو أن الوصف لنساء الخالدات -لكلا الرحلتين- كان وصفًا حيًا لواقع سكان تلك الجزر؟ فمن المتعذر أن نقارن بين نساء الغوانش التي رأوها الأدارسة والمغررون وبين نساء الكناري المعاصرات، فمن الصعب جدًا اليوم دراسة هذه المزايا؛ ذلك أن دم هذا الشعب قد أمتزج تمامًا بدم الغزاة من البرتغال والأسبان، ولكن تذكر المصادر الأنثروبولوجيا لجزر الكناري أن سكان تلك الجزر اتصفوا بقوة الشكيمة، وعيون زُرْق غامقة، وبشرة برونزية، وشعر أشقر مغبر[١٣٦]، ويبقى جمال الخالدات هو جمالًا تقديريًا غظًا لا يستقر على شاطئ، ولا يرسو على ساحل، ولكن هذا الجمال أطلق خيال الناس من نشر الأقاويل عن مكتشف الأرض الجديدة كولومبس من أنه وقع في حب فتاة جميلة من الغوانش تدعى (دونا بياتريز) DONA BEATRIZ [١٣٧]. من الممكن أن هذه القصة الشهيرة مجرد خرافة، فسواء أكانت خرافة أم حقيقة إلا أنه هناك جاذبية خاصة قد ألهمت الأدارسة والمغررين وكولومبس والبحارة الهائمين قادتهم نحو الخالدات.

يمكن عدّ الغوانش كمجموعات بعيدة عن مركز الحضارة؛ فعندما حطَّ الأدارسة في جزرهم وجدوهم يعيشون حياة بدائية مثل حياة العصور الحجرية الحديثة، يقاتلون بالحجارة وقرون الغنم ولم يكن لهم سلاح غير ذلك. الأسبان هم أيضًا وصفوا تلك الجماعات بالبدائية؛ فهؤلاء الغوانش حتى الغزو الإسباني في القرن الخامس عشر للميلاد كانوا يستخدمون أدوات من الخشب والحجر المصقول، وأن ثيابهم كانت من جلود الحيوانات وحليهم كانت من العظم وقذائف البحر، وكانوا يعيشون في الكهوف[١٣٨]. ابن خلدون له أشارة مهمة عن استعمال الغوانش للأدوات البدائية فيقول: (وقد بلغنا أن سفائن من الافرنج مرت بها في أواسط هذه المائة] القرن التاسع الهجري/ القرن الخامس عشر الميلادي [وقاتلوهم فغنموا منهم وسبوا وباعوا بعض أسراهم بسواحل المغرب

الأقصى؛ وصاروا إلى خدمة السلطان، فلما تعلموا اللسان العربي أخبروا عن حال جزائرهم، وأنهم يحتفرون الأرض للزراعة بالقرون، وأن الحديد مفقود بأرضهم، وعيشهم من الشعير، وماشيتهم المعز، وقتالهم بالحجارة يرمونها إلى خلف، وعبادتهم السجود للشمس إذا طلعت، ولا يعرفون دينا ولم تبلغهم دعوة...)[١٣٩]. إشارات ابن خلدون إلى النشاط الإسباني والبرتغالي في غزو جزر الكناري.

لم تتجه الدراسات العلمية لشعب الغوانش إلا في نهاية القرن التاسع عشر على يد سكان تلك الجزر الذين ينتمون على حد تعبيرهم إلى جماعات الغوانش القدماء، ويبدو أن أجدادهم الذين كانوا يعانون من أمراض جلبها الأسبان قد رحلوا إلى الكهوف المنعزلة لكي يقضوا نحبهم هناك وبسرعة بعيدًا عن الغزاة، وتم العثور على عدد هائل من المخلفات وعظام الموتى في تلك الكهوف وفي مختلف المقابر الكبيرة، مما يظهر أن وصف الأدارسة كان في غاية الدقة. يقول حسين مؤنس في وصف عزلة تلك الجزر: (إنها بعيدة هناك وراء البحار السبعة كما يقولون، لا يكاد يروعها شيء من متاعب أهل الدنيا. تصور أن نفرًا من أهلها لم يعلموا بأن الحرب العالمية الثانية قامت وقعدت؛ مرت بعيدًا عنهم، كأنها زوبعة في بحار الصين لا شعروا بحرب ولا أحسوا بضرب..)[١٤٠].

هذه الرحلة والرحلات التي تلتها هي وليدة الانبعاث الحضاري العربي الإسلامي في اكتشاف المجهول ومعرفة الآخر، إنها انطلاق الحضارة من بوتقتها، وليست هي صدفة طبيعية أو رحلات ضائعة لهواة كما يصورها بعضهم، الذين قبلوا كل ما يقرأ في الكتب من دون تمحيص أو بحث وبذلك أثبتوا ارتباك الماضي، وإظهار المتناقض بمظهر الأكيد، مستفيدين من إهمال العرب تسجيل اكتشافاتهم، وإهمال العرب تحديد الزمن، فظهر كل ما هو مدون يسير في فلك الخرافة والسمر والمتعة.

لم تكن محاولات الأدارسة في الوصول إلى الخالدات يتيمة في تاريخ الاكتشافات الجغرافية البحرية، فقد توالت المغامرات الجريئة في خوض غمار الأطلسي للوصول إلى تلك الجزر الفردوسية النائية[١٤١].

## الحواشي

(١) أرخبيل: ARCHIPELAGO: يونانية الأصل تعني: مجموعة الجزر المتجاورة، تونى:معجم المصطلحات الجغرافية ص٢٢.

(2) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794.

(3)THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794.

(٤) ينظر: البكري: المسالك والممالك ٢/ ٣٩٢.

(٥)الكرومانيون CRO-MAGNON MAN: منسوب إلى إنسان قبل التاريخ PREHISTORIC، وجدت بقاياه في كهف كرومانيون بفرنسة.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CRO-MAGNON MAN) 3\741.

(6) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (GUANCHE AND CANARIO) 5\532.

مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص٢٧٧، بينما جاء في الموسوعة الكاثوليكية ١٩٠٨ أن سكان الكناري كانوا (جنس أبيض نشيط، من القوام العالية، مشعر، أزرق العينين).

(٧) يطلقون بربر المغرب العربي على الغوانش بـ (أمزيغ

الكناري)، وهناك احتمالات من ناحية المغرب بأن الفوانش حاولوا إنكار أصولهم البربرية لأسباب سياسية ربما لكي يتفادوا أمكانية المطالبة الإقليمية. وبين السياسة والجغرافيا يتأرجح تاريخ جزر الكناري.

(٨) مؤنس: رحلة الأندلس ص١٤٤.

(٩) دائرة المعارف للبستاني ١١/١٩٤ مادة (أسبانية).

(١٠) يعد الفينيقيون مكتشفي اللون القرمزي (الارجواني) من مادة الحلزون، وكان اللون الأحمر والأزرق من الألوان المرغوبة والغالية في العصر القديم. زودهون: مغترة كولومبس ص٢٨٠.

(١١) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٧، ٢٢٩.

(١٢) عن كتاب مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٩. وتذكر المصادر اليونانية القديمة أن بحار قرطاجي يدعى (حنون) HANNON قام حوالي العام (٤٢٥ق.م) برحلة تناولت منطقة ما وراء أعمدة هرقل (جبل طارق)، وسار بمحاذاة الشاطئ الإفريقي الغربي الواقع على المحيط الأطلسي وصولاً إلى (جزيرة فرناندوبو)، دون حنون قصة رحلته على مسلة وضعت في معبد كرونوس (بعل حامون) إلا أن هذه المسلة فقدت ولا نملك اليوم إلا ترجمة يونانية للنص الوارد فيها قد لا يخلو من بعض التحريف في الأسماء والمعلومات. عبودي: معجم الحضارات السامية ص٣٧٠ مادة (حنون). من الممكن إن أخبار سفر حنون القرطاجي قد تجاوز أعمدة هرقل إلى المحيط الأطلسي ؛ لكن لا تدل الإشارات على انه قد زار جزر الكناري.

(١٣) الجوهري: الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافية ص٣٦.

(١٤) حميدة: أعلام الجغرافيين العرب ص٣٩.

(١٥) مال الله: مدخل إلى أدب الرحلات ص٤٨٦.

(١٦) أفلاطون PLATON: (٤٢٧-٣٤٧ق.م) من مشاهير فلاسفة اليونان، تلميذ سقراط ومعلم أرسطو، أساس فلسفته (نظرية الأفكار)، الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان صص١٨٤-١٩٩.

(١٧) الأطلانتس (اتلانتس): ATALANTIS (ATLANTICA): جزيرة أسطورية أو يعتقد بأنها جزر الآزور والكناري والرأس الأخضر قبل تمزقها من البراكين والزلازل، قيل أنها كانت إلى الغرب من عمود هرقل (جبل طارق) وكان أهلها أقوياء مترفين فقسدوا، فغزاهم الأثينيون (أثينا) ثم غاصت الجزيرة في المحيط الأطلسي في نهار وليلة نتيجة البراكين والزلازل. أصبحت الجزيرة مصدر ألهام للكتاب والشعراء في مختلف العصور. أفلاطون: محاورة كريشياس ٤/٢٥٧ - ٢٧٧، محاورة طيماوس ٥/٢٧٧-٤٩٧، وينظر: راي: الأرض الغامضة ص١٠٠-١٠١، سعد الدين: معجم الميثولوجيا الكلاسيكية اليونانية والرومانية ص٧٧.

(١٨) صولون (سولون): SOLON: (٦٣٨-٥٥٨ق.م): أحد حكماء الإغريق السبعة، طاف بلدان اليونان ومصر والشرق. وضع دستور أثينا في زمانه. الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان ص٢٤٧.

(١٩) أفلاطون: محاورة كريشياس ٤/٢٥٧ – ٢٧٧، محاورة طيماوس ٥/٢٧٧-٤٩٧.

(٢٠) بطليموس (بطلميوس): PTOLEMAEUS: كلوديوس: (نحو ٩٠-١٦٨م) فلكي وجغرافي يوناني ظهر في العصر الروماني، نشأ في الإسكندرية. له (المجسطي) و(جغرافية بطليمس). الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان ص٢٢٤.

(٢١) مارينوس (مارينس): الصوري: (النصف الأول من القرن الثاني الميلادي) جغرافي يوناني، من مؤسسي الجغرافية الرياضية، يعد أول من أخضع علم الجغرافية للأرقام، وعين الأماكن بحسب خطوط الطول والعرض، وأول من وصف امتداد آسيا وسعتها، أعترف بطليموس بفضله عليه وأعتمد على خرائطه. معلوف: المنجد في الأعلام ص١٢.

(٢٢) بطليموس: الجغرافيا (مقدمة الناشر) ص٣-٤.

(٢٣) جوبا (يوبا) الثاني: JUBA II: (٥٠ ق.م -٢٤م) ملك موريتانيا، أسر وهو طفل صغير فعاش في كنف الإمبراطور أغسطس، نصب ملك على موريتانيا عام (٢٩ ق.م)، كان كاتب موسوعي منتج، مدحت الأجيال القادمة عمله العلمي رغم قلة ما وصل من أعماله.
THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (JUBA II) 6\635.

(٢٤) شفيق: لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً من تاريخ الأمزيغيين ص٧٧. مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٩، ٢٢٥.

(٢٥) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٥.

(٢٦) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٩.

(٢٧) بليان الأرشد: PLINY THE ELDER: (٢٣ق.م -

٧٩ب.م) عرفه العرب باسم بلينيوس وبلينوس وبليناس النجار الذي يقال له اليتيم والمعروف بالحكيم، عالم كوزمولوجي روماني، عرف كتابه الموسوعي (التاريخ الطبيعي) عند علماء الانبثيات في القرن التاسع عشر بأنه أحد رموز الأدب الكلاسيكي للقرن الروماني الأول.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (PLINY) 9\620 .

(28) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794 .

(٢٩) بلوتارك: PLUTARCH: (٤٦-١٢٠م) كاتب سير وفيلسوف لاتيني، درس الرياضيات والفلسفة في أثنا، كان جوالاً في العديد من البلدان النائية، له ما يقارب من ٢٢٧ عمل كتابي أهمها (حيوات متوازية)، ترجمة أعماله إلى معظم لغات العالم.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (PLUTARCH) 2\794.

(30) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794 .

(٣١) ابن القاص: (المتوفى:٣٣٥/٩٤٦م) أبو العباس أحمد ابن أبي أحمد الطبري البغدادي، قاضي وجوال، كان شيخ الشافعية في طبرستان، توفي مرابطًا بطرسوس، له مؤلفات عديدة. الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥/٣٧١.

(٣٢) إدريس الثاني: (المتوفى: ٢١٣/٨٢٨م) ثاني ملوك الأدارسة في المغرب، توفي أبوه إدريس وهو جنين، بايعه البربر بعدما بلغ الحادية عشرة، بنى مدينة فاس عاصمة له. البكري: المسالك والممالك ٢/٢٠٢.

(٣٣) ابن القاص: دلائل القبلة ص١٨٤.

(34) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794 .

(٣٥) أراغون وقشتالة: CASTILE AND ARAGON: كانتا مملكتين أسبانيتين منفصلتين، تم توحيدهما عام (١١٩٢هـ/١٤٧٩م) تحت حكم فرديناند وإيزابيلا اللذين حازا مكانة تاريخية لارتباطهما بكريستوفر كولمبوس، ألف الإقليمان بضمهما معًا اللبنة الأولى لأسبانيا الحديثة. وجدي: دائرة معارف القرن العشرين ١/٢٤٤ (أسبانيا).

(٣٦) مؤنس: رحلة الأندلس ص١٤٤، وأكبر هجرتين حدثتا من الأراضي الأيبيرية في عام (٩٠٤هـ/١٤٩٩م) بتحريض من الأسقف (اجزمنيس)؛ حيث أصدرت الحكومة الإسبانية بتعميد أبناء المسلمين قصرًا، والهجرة الجماعية الثانية والأخيرة للمسلمين عام (١٠١٨هـ/ ١٦١٠م) التي يقال أن سببها (فليب الثالث)؛ حيث اتخذ قرار التهجير بعد أن يئس من إدماج المسلمين في المجتمع المسيحي. العقاد: المغرب في بداية العصور الحديثة ص٣٢، ١١٨، كما أن جزر الكناري لم تسلم من وطأت الحروب الصليبية الدائرة في المغرب العربي، فنتيجة اضطهاد الأسبان للمسلمين، ونقضهم لشروط تسليم غرناطة، فقد جهز الوالي العثماني في الجزائر أسطوله في عام (٩٩٠هـ/١٥٨٢م) لمحاربة أسبانيا فوق أرضها، فهاجموا المسلمون (برشلونه)، ثم عبروا مضيق (جبل طارق) وهاجموا جزر الكناري التي احتلتها أسبانيا فدمروا المراكز العسكرية وغنموا ما فيها ولم يكن الأسطول العثماني يذهب للأندلس لمجرد التنكيل بالأسبانيين وتدمير منشآتهم بل كان بالدرجة الأولى لإنقاذ المسلمين من نكبتهم. وفي عام (٩٩٤هـ/١٥٨٦م) توغل أحد القادة البحرية للدولة العثمانية في المحيط الأطلسي فأغار على جزر الكناري وغنم منهم غنائم كثيرة بما فيهم زوجة حاكم تلك الجزر. الصلابي: الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط ص٣٧١-٣٧٢.

(٣٧) جون دي بتنكور: BETHENCOURT, JEAN DE: (٧٦١-٨٢٥هـ/١٣٦٠-١٤٢٢م) مستكشف فرنسي، عرف بفاتح جزر الكناري، قام ببعثة مشتركة مع DE LA SALLE GADIFE (٧٤٠-٨١٧هـ/١٣٤٠-١٤١٥م) في مايو/مارس عام (٨٠٤هـ/١٤٠٢م). ووصل الجزر في يونيو/حزيران، عاد إلى الجزر بعد حوالي ١٨ شهر بعنوان (ملك) منح من قبل هنري الثالث، عاد إلى فرنسا عام (هـ/١٤٠٦م).

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (BETHENCOURT, JEAN DE) 2\173 .

(٣٨) ملايل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٧-٢٢٨.

(٣٩) هنري (أنريك) الملاح: INFANTE D HENRIQUE: (٧٩٦-٨٦٤هـ/١٣٩٤-١٤٦٠م) أمير برتغالي ابن (جواو الأول) ملك البرتغال، لم يكن ملاحًا، ولكنه حصل على هذا اللقب بسبب تنظيمه الرحلات الاستكشافية، يعد الشخص الأول في بدء التوسع الاستعماري الأوربي، خطط لرحلات استعمار جزر الأزور، وكيبيبيا (إنريك الملاح).

(٤٠) العقاد: المغرب في بداية العصور الحديثة ص٢٩-٣٠.

(٤١) العقاد: المغرب في بداية العصور الحديثة ص٢١-٢٢.
JAMES : THE HISTORY OF PORTUGAL P62.
THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794 .

(٤٢) شرف: الموجز في تاريخ الكشف الجغرافي ص١٤٤.

(43) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (CANARY ISLANDS) 2\794 .

(٤٤) دائرة المعارف للبستاني ١١/ ١٩٤ مادة (أسبانية) .

(٤٥) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٩-٢٣٠.

(٤٦) دلائل القبلة ص١٨٤ . لعل هذه الجزيرة هي نفسها التي ذكرها سهراب (نحو: ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) في كتابه باسم (قالاريا) وجزيرة (كسافاريا) من جزائر البحر المغربي والشمالي الخارج . كتاب عجائب الأقاليم السبعة ص٦٨ .

(٤٧) المعرب عن بعض عجائب المغرب ص١٤٦.

(٤٨) ملطبرون: الجغرافية العمومية ١/ ٧٩.

Ὠκεανός

(٤٩) تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (جزر) ٣/ ٩٨. والملاحظ أن أقلاب الأحرف (تحريف لفظ المدن) في اللغة العربية شائع بالنسبة للمدن والبلدان وخاصة التي تعود أسماءها إلى جذور لاتينية، ومما يلاحظ له أن لفظة (قناري ) ما نزال مستخدمة في اللغة الفارسية والتي يعتقد أنها أخذة عن اللغة العربية. ينظر: التونجي: المعجم الذهبي، مادة (قناري) ص٤٤٥ .

(٥٠) المسالك والممالك ٢/ ٢٩٢.

(51) THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM: (AL-DJAZAIR AL - KHALIDA) 2\522.

(٥٢) الموسوعة العربية، ١٦/ ٤١٢ مادة (الكناري) بقلم: علي موسى .

(٥٣) المسالك والممالك ١/ ١٢٨.

(٥٤) أطلق العرب على المحيط الأطلسي بـ (بحر الاقيانس أو الأقيانوس أو الأوقيانوس) بجانب بحر الظلمات والبحر المظلم والبحر المحيط والبحر الأخضر والبحر الخارجي. فقد تصور العرب المحيط نهرًا واسعًا مستديرًا في الغالب يحيط بالمعمورة من الأرض؛ ولهذا أسموه البحر المحيط، وكلمة OCEANUS الأوقيانوس وتعني باللاتينية (البحر) وهو محيط العالم عند الإغريق ومشتقة من الكلمة الإغريقية (اوسيانوس) أو (اوكيانوس) (بالإغريقية: ) إله النهر المسمى (اوسيان) في الميثولوجيا الإغريقية والذي يدور حول حافة الأرض ومنه نبعت جميع الأنهار والبحار. قدامة بن جعفر: الخراج ص١٤٥، المسعودي: مروج الذهب ١/ ١٢٦-١٣٩، سعد الدين: معجم الميثولوجيا الكلاسيكية ص٢٠٩.

(٥٥) المسالك والممالك ١/ ١٦١.

(٥٦) البكري: المسالك والممالك ١/ ٨٢، ١٦٢.

(٥٧) الجزيرة الخضراء: في أسبانيا (الأندلس) وتعرف الآن بألخسيراس ALGEECIRAS، أول مدينة دخلها العرب في فتح الأندلس، أعاد المسلمون بناءها عام (٩٢هـ/ ٧١١م) كأول مدينة عربية للمسلمين في الأراضي الإسبانية، وتمتعت بحكم مستقل لفترة قصيرة من الزمن. مجهول: أخبار مجموعة ص٨وما بعدها، ياقوت الحموي: معجم البلدان ٢/ ٥٥، معلوف: المنجد في الأعلام ص٢٠٢.

(٥٨) نزهة المشتاق ١/ ١٠٢-١٠٤ .

(٥٩) نزهة المشتاق ١/ ١٠٤ .

(٦٠) نزهة المشتاق ١/ ٢١٨ .

(٦١) ابن سعيد المغربي: بسط الأرض في الطول والعرض ص٤.

(٦٢) جزر ماديرا: MADEIRA مجموعة من الجزر في المحيط الأطلسي شمال غربي أفريقيا تتبع البرتغال، وعاصمتها فونشال. ماديرا هي أكبر الجزر؛ حيث تغطي مساحة ٧٤١ كم مربع، ثم جزيرة بورتو سانتو، التي تبعد ٤٠ كم عن شمال شرق ماديرا، وهي ثاني أكبر جزيرة. والجزر ذات طبيعة بركانية، عرفت من قبل الرومان، وأعيد اكتشافها من قبل الملاحين البرتغاليين وصفها البرتغال بهذا الاسم ماديرا والذي يعني الخشب؛ ويرجع إلى وفرة الخشب في الجزر. زارها المكتشف البرتغالي (جونسالفيز زاركو) ليعرف حجم المحيط الأطلسي الهائل في عام (٨٢٠هـ/ ١٤١٨م)، ولكن بسبب العواصف انحصر في هذا الأرخبيل ودخل جزرًا مجهولة؛ بعد سنة عاد إلى تلك الجزر من أجل أن يقطن في أكبرها، ويطالب بها للمملكة البرتغالية.
THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (MADEIRA ISLANDS) 7\652 .

(٦٣) جزر الآزور: AZORES: أرخبيل في المحيط الأطلسي، يتكون من تسع جزر رئيسية، ومنقسمة إلى ثلاث مجاميع، تبلغ مساحتها ٢٣١٤كم، عاصمتها بونتا

دلـفـادا. تعتبر هـذه الـجـزر هـي الأبـعـد فـي المحيط الأطلسي حيث تبعد عن أوربا ١٤٠٠كم. اكتشفت الجزر من قبل البرتغال عام (٨٣٠هـ/١٤٢٧م) من قبل الملاح DIOGO DE SENILL. يعتقد أنه لا آثار بشرية على تلك الجزر. في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي سكنت معظم الجـزر. شهدت تلك الجزر المعارك البحرية بين البرتغال واسبانيا وبين انكلترا.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (AZORES) 1\757 .

(٦٤) ابن سعيد المغربي: بسط الأرض في الطول والعرض ص٤٥.

(٦٥) ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥٢/٢.

(٦٦) لبيان القياسات وتفاصيلها ينظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان١٦/١. هنتس: المكاييل والأوزان الإسلامية.

(٦٧) شيخ الربوة: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ص١٣٢.

(٦٨) بطليموس: الجغرافيا ص٤ مقدمة المحقق .

(٦٩) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ١٦٧/١.

(٧٠) الرأس الأخضر: CAPE VERTE: جمهورية الرأس الأخضر في المحيط الأطلسي. مجموعة جزر على بعد ٦٢٠كم غرب عاصمة السنغال داكار. تشكل أرخبيلًا من عشر جزر كبيرة وأخرى من خمس جزر صغيرة. وهي في مجموعتين من الجزر وتبلغ المساحة الكلية ٤٠٣٣كم مربع. وهي جزر بركانية في الأصل. يعتقد أنها لم تكن مسكونة حتى استوطنها البرتغاليون في عام (٨٦٦هـ/ ١٤٦٢م). في عام (١٣٩٤هـ/١٩٧٥م) تحقق استقلال الجزر. عتريس: معجم بلدان العالم ص٦٦.

(٧١) ينظر: الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ٢١٧/١-٢٢١.

(٧٢) القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص٢٩ .

(٧٣) ملطبرون: الجغرافية العمومية ٧٩/١.

(٧٤) هوميروس: (هومر) HOMEROS: من أبناء القرن العاشر وربما التاسع قبل الميلاد. شاعر ملحمي يوناني. يعد من أعظم أدباء العالم القديم على الطلاق. ولد في آسيا الصغرى. قيل انه كان أعمى. نسب إليه المؤلفون اليونان أشعار (الإليـاذة) و(الأوديـسـة) و(الأغاني الهومرية) التي أثرت تأثيرًا عميقًا على مستقبل الشعر اليوناني. الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان ص١٢٩-١٣٤.

(٧٥) هسيودس: (هزيود) HESIOD: من أبناء القرن الثامن قبل الميلاد على الأرجح. شاعر يوناني. له أشعار تعليمية أدبية وملحمية تعرف بـ (الأشغال والأيام) و(الآلهات الإناث) و(أنساب الآلهة). الإغريق يقارنون بينه وبين هوميروس على أساس أنهما يمثلًا أقدم نماذج الشعر الإغريقي الملحمي وأهمها. الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان ص١٢٢-١٢٧.

(٧٦) بندار: (بنـداروس) PINDAR: (٥٢٢-٤٤٣ ق.م) شاعر غنائي إغريقي كبير. اشتهر بمجموعته (أناشيد مُظفرة) تعتبر من روائع الشعر الغنائي القديم. فقدت اغلب آثاره بمرور الزمن. الملائكة: أعلام الكتاب الإغريق والرومان ص١٨٢.

(٧٧) الشهابي: الجغرافيون العرب ص١٠.

(٧٨) بوسيدون: POSEIDON : إله البحر عند اليونان. سعد الدين: معجم الميثولوجيا الكلاسيكية ص٢٦٩.

(٧٩) أفلاطون: محاورة كريشياس ٢٥٧/٤ - ٢٧٧. محاورة طيماوس ٢٧٧/٥-٤٩٧.

(٨٠) أفلاطون: محاورة طيماوس ٢٧٩/٥.

(81) THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (ATLANTIS) 1\674

(٨٢) رواية الاطلانتس نقلت إلى الكتاب العرب عن طريق ترجمة كتابي (طيماوس) و(أقريطياس) - كما لفظة في الترجمة العربية- فيصف تلك المحاورات ابن النديم (٣٨٥هـ/ ٩٦٨م): (وفلاطن يجعل كتبه أقوالا يحكيها عن قوم ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له) فنقل لنا كتاب سماه (طيماوس) وكما يذكر في الفهرست ص٣٤٤ إن الكتاب أصلحه يحيى بن عدي (٣٦٤هـ/٩٧٥م) وهو في ثلاث مقالات؛ وهي إشارة إلى محاورة (كريتياس أو أقريطياس) المحاورة الوحيدة التي لم تكتمل في عمل أفلاطون؛ إنها جزء ثان من أجزاء محاورة طيماوس ولها صلة بمحاورة الجمهورية. ترجم المحاورة يوحنا بن البطريق (المتوفى نحو٢٠٠هـ/٨١٥م) وأصلح تلك الترجمة حنين بن إسحاق (٢٦٠هـ/٨٧٣م)؛ كما إن لفلوطرخس تفسير على (طيماوس) ترجمها يحيى بن عدي. لقد حاز هذا الكتاب على اهتمام كبير في الثقافة العربية فيقول ابن أبي اصيبعة: (٦٦٨هـ/١٢٦٩م) (أن كتاب طيماوس قد شرحه كثير من المفسرين وأطنبوا في ذلك حتى تجاوزوا المقدار الذي ينبغي...) عيون الأنباء

في طبقات الأطباء ٨٣/١. أن الحلقة المفقودة في هذه الرواية هي كيف وصلت للجغرافيين العرب؟ فهل وصلت عن طريق المحاورة نفسها أو عن طريق كتب الجغرافية اليونانية؟

(٨٣) أبو الفداء: تقويم البلدان ص١٨٧.

(٨٤) الشعبي: (١٩-١٠٣هـ/ ٦٤٠-٧٢١م) عامر بن شراحيل ابن عبد ذي كبار الشَّعْبيّ الحميري، أبو عمرو، راوية وفقيه وشاعر من التابعين، ولد ونشأ ومات بالكوفة، اتصل بالخليفة عبد الملك بن مروان، فكان سفير وممثل الدولة الإسلامية إلى الدولة الرومية في بيزنطية. الذهبي: سير أعلام النبلاء ١١٢/٤-١١٩.

(٨٥) ابن الفقيه الهمداني: مختصر كتاب البلدان ص٨٨.

(٨٦) المسالك والممالك ٢٩٢/٢.

(٨٧) ياقوت الحموي: معجم البلدان٥٢/٢، القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص٢٩.

(٨٨) تاج العروس من جواهر القاموس، مادة (جزر) ٩٨/٢.

(٨٩) هوميروس: الأوذيسة ص ١٠٦-١١٢.

(٩٠) أفلاطون: محاورة كريشياس ٢٦٧/٤.

(٩١) قادس: أو قادش CADIZ: مدينة إسبانية في الأندلس على خليج قادس بالأطلسي، أسسها الفينيقيون نحو (١١٠٠ ق.م)، حصنها العرب، هي الآن قاعدة صيد ومرفأ تجاري وقاعدة حربية. معلوف: المنجد في الأعلام ص٤٢١.

(٩٢) أفلاطون: محاورة كريشياس ٤/ ٢٦٠-٢٦٧.

(٩٣) بطلميوس: الجغرافيا ص٢٤.

(٩٤) المسعودي: مروج الذهب ٩٩/١، البكري: المسالك والممالك ١٢٨/١، ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥٢/٢ نقلاً عن البيروني. القزويني: آثار البلاد ص٢٩، شيخ الربوة: نخبة الدهر ١٢٥.

(٩٥) سولا لوسيوس كورنيليوس: ويسمى أيضا سولا فيليكس (المحظوظ)، (١٣٨ ق.م-٧٨ ق.م)، قائد روماني ودكتاتور في عهد الجمهورية الرومانية، قاد حرب أهلية رهيبة، عرف بقسوته على المعارضين السياسيين والعسكريين.

CARY: HISTORY OF ROME. P 206.

(٩٦) سرتوريوس كوينتوس: SRTORIUS QUINTOS: (١٢٠-٧٢ ق.م) قائد روماني كان يناصر (ماريوس) لكنه فر إلى أفريقيا، استدعاه الأسبان الذين ثاروا على روما، كون قوة كبيرة واستطاع أن يسيطر على الجانب الأكبر من إسبانيا ويقاوم الجيوش الرومانية التي أرسلت ضده إلى أن قتله أحد رجاله. زيب: الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس ٢٠٩/١.

(٩٧) زيب: الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس ٢١١/١.

(٩٨) مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار ص١٣٩.

(٩٩) الإدريسي: نزهة المشتاق ١٧/١، ابن الوردي: خريدة العجائب وفريدة الغرائب ص٤٥.

(١٠٠) مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار ص١٣٩.

(١٠١) الإدريسي: نزهة المشتاق ١٠٢/١.

(١٠٢) المقري: نفح الطيب١٦٧/١، الزبيدي: تاج العروس مادة (جزر)٩٨/٢.

(١٠٣) المسعودي: التنبيه والأشراف ص٦٩.

(١٠٤) المسعودي: التنبيه والأشراف ص٦٩.

(١٠٥) المسعودي: التنبيه والأشراف ص٦٨.

(١٠٦) وهب بن منبه: كتاب التيجان ص١١٠-١١٦.

(١٠٧) عبيد بن شريه: أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها ص٤٩٠.

(١٠٨) الإدريسي: نزهة المشتاق ١٧/١، ابن الوردي: خريدة العجائب ص٤٥.

(١٠٩) ابن خلدون: التاريخ ٥٢/١.

(١١٠) سلا: مرفأ مغربي في الأطلسي على مصب بورقراق تجاه الرباط. معلوف: المنجد في الأعلام ص٣٠٢

(١١١) المقري: نفح الطيب١٦٧/١، الزبيدي: تاج العروس مادة (جزر)٩٨/٢.

(١١٢) كان عقبة بن نافع (ت٦٢هـ/٦٨٢م) يصول في مرتفعات الأطلسي الجبلية فاجتاح إقليم تافيلالت وعاصمتها سجلماسة، ثم اندفع نحو المغرب مخترقًا قبائل صنهاجة مارًا بمنطقة السوس الأقصى فاستولى على تارودانت ليجد نفسه مواجهًا للمحيط الأطلسي عام (٦٢هـ/٦٨٢م) عند قرية تدعى (ايغران) وراح يجول ما بين اغادير وتزنيت وهنالك أقحم فرسه في مياه المحيط حتى بلغ الماء بطن فرسه، رافعًا يديه إلى السماء قائلًا: (يا رب لولا أن البحر منعني لمضيت في البلاد إلى مسلك ذي القرنين؛ مدافعًا عن دينك، مقاتلًا من كفر بك)، ابن عذارى: البيان المغرب ٢٧/١.

(١١٣) دلائل القبلة ص١٨٤، نقل هذه النص عن ابن القاص الرحالة الكوزموغرافي أبو حامد الغرناطي في كتابه (المعرب) ص١٤٦، بصيغة الرواية (قال أبو العباس...) وليس بصيغة (الوجاده) القراءة، وقد أشكل اسم (أبو العباس) على المؤلف الكبير الدكتور حسين مؤنس في محاولة لمعرفة شخصية أبو العباس فيقول : (وقد بحثت عن أبي العباس الذي أخذ منه أبو حامد الغرناطي هذه الفصول فلم أصل إلى بيان شاف...) (تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص٢٢٠). وأبو العباس هو (أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري البغدادي المعروف بابن القاص) أنظر تحقيقنا للكتاب.

(١١٤) وَليلى: موقع أثري في المغرب العربي شمالي مكناس، فيه أطلال رومانية، نزل فيه إدريس الأول مؤسس الأدارسة. معلوف: المنجد في الأعلام ص٦١٤.

(١١٥) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ١/ ١٤، ويقول السلاوي: الاستقصا ١٢٦/١ ( وكان الفرنج مجاورين للبربر في المغرب الأدنى، والقوط مجاورين لهم في الأقصى ليس بينهم وبينهم إلا خليج البحر ؛ فحملوا أهل السواحل منهم على الأخذ بذلك الدين فدانوا به أيضًا. ونظر القياصرة يومئذ منسحب عن الجميع وأمرهم نافذ في الكل واستمر الحال على ذلك حتى جاء الله بالإسلام وأظهره على الدين كله فدانت به البربر).

(١١٦) نصر الله : دولة الادارسة في المغرب ص١٢١ .

(١١٧) ابن عذارى: البيان المغرب ٨٤/١. ابن القاضي: جذوة الاقتباس ١/ ٢٠ وما بعدها. السلاوي: الاستقصا ٢١٩/١.

(١١٨) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٢٧/١. السلاوي: الاستقصا ٢١٩/١.

(١١٩) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٢٩/١. السلاوي: الاستقصا ٢٢٥/١.

(١٢٠) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٤١/١. السلاوي: الاستقصا ٢٢٥/١.

(١٢١) نصر الله : دولة الادارسة في المغرب ص١٠٥ .

(١٢٢) ابن حوقل: صورة الأرض ص٨٢. الإدريسي: نزهة المشتاق ٢٢٩/١. الحميري: الروض المعطار ٤٢، ٢١٩.

(١٢٣) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٢٥/١. السلاوي: الاستقصا ٢١٧/١.

(١٢٤) ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٢٥/١. السلاوي: الاستقصا ٢١٧/١.

(١٢٥) البكري: المسالك والممالك ٢٠٧/٢. ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٢٢/١. السلاوي: الاستقصا ٢٢٢/١.

(١٢٦) نفيس: تانسيفت اسم منطقة تقع على الجنوب الغربي من مدينة مراكش.

(١٢٧) البكري: المسالك والممالك ٢٠٧/٢. ابن القاضي: جذوة الاقتباس ١/ ٤٠. السلاوي: الاستقصا ١/ ٢٢٥. وأغمات: مدينة قديمة في المغرب، تعرف اليوم ببلدتين أوريكه الصغيرة جنوب مراكش. كانت رباط على البحر المحيط. معلوف: المنجد في الأعلام ص٥٤.

(١٢٨) تلمسان: مدينة جزائرية أمام جبال تلمسان. ازدهرت في عهد المرابطين وأصبحت مركزًا للعلوم وسوقًا تجاريًا. معلوف: المنجد في الأعلام ص١٧٩.

(١٢٩) البكري: المسالك والممالك ٢٠٧/٢. ابن القاضي: جذوة الاقتباس ١/ ٤٠. السلاوي: الاستقصا ٢٢٥/١.

(١٣٠) البكري: المسالك والممالك ٢٠٨/٢ وفيها عن عمر ٢٣ سنه. ابن القاضي: جذوة الاقتباس ٤١/١. السلاوي: الاستقصا ٢٢٧/١.

(١٣١) إيفني: أو إفني: مقاطعة في جنوب المغرب، احتلتها إسبانيا عام (١٢٧٦هـ/١٨٦٠م)، عادت للمغرب عام (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م). معلوف: المنجد في الأعلام ص٥٨.

(١٣٢) اعتمد الدكتور حسين مؤنس في قياس رحلة الفتية المغررين على أن السفينة تقطع في اليوم ١٠٠ كيلومتر (الجغرافية والجغرافيين ص٢٧٨) وبالتأكيد هو قياس افتراضي.

(١٣٣) الإدريسي: نزهة المشتاق ٥٤٨/٢.

(١٣٤) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٣٧.

(١٣٥) الإدريسي: نزهة المشتاق ٥٤٨/٢.

(١٣٦) مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص٢٧٧. مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٣٧.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (GUANCHE AND CANARIO) 5\532 .

(١٣٧) مازيل: تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ص٢٢٨.

(138)THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA: (GUANCHE AND CANARIO) 5\532.

(١٣٩) التاريخ ١/ ٥٢-٥٤.

(١٤٠) مؤنس: رحلة الأندلس ص١٤٤.

(١٤١) لنا بحث موسع عن مجموعة الرحلات العربية البحرية الاستكشافية لجزر الكناري والمحيط الأطلسي متمم لهذا البحث يدون فيه تاريخ جزر الكناري عن طريق تلك الرحلات العربية.

## المصادر والمراجع


**المصادر الأولية:**

- الإدريسي: أبو عبد الله محمد بن محمد الحسني (المتوفى: ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م).

١- نزهة المشتاق في إختراق الآفاق؛ ط١ (بيروت: عالم الكتب - ١٩٨٩م).

- السلاوي: أحمد بن خالد الدرعي الجعفري (المتوفى:١٢١٥هـ/ ٨٩٧ م):

٢- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق: جعفر الناصري و محمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب - بلا تاريخ) ج١

- ابن أبي أصيبعة: أحمد بن القاسم الخزرجي (المتوفى: ٦٦٨هـ/ ١٢٦٩م):

٣- عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت: دار الفكر - ١٩٥٦م).

- أفلاطون: (فيلسوف يوناني) (٤٢٧-٣٤٧ق.م):

٤- المحاورات الكاملة. نقله للعربية: شوقي داؤود تمراز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع - ١٩٩٤م) ج٤/ ج٥.

- بطلميوس: (جغرافي يوناني) (نحو٩٠-١٦٨م):

٥- الجغرافيا. ترجمة عربية (أنجزت عام ٧٨٠هـ/ ١٤٦٥م). تقديم: فؤاد سزكين (ألمانيا: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية - ١٩٨٧م).

- البكري: عبد الله بن عبد العزيز (المتوفى: ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م).

٦- المسالك والممالك. تحقيق: جمال طلبة؛ ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية - ٢٠٠٣ م).

- أبو حامد الغرناطي: محمد بن عبد الرحيم القيسي (المتوفى: ٥٦٥ هـ/ ١١٧٠ م):

٧- المعرب عن بعض عجائب المغرب. وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي؛ ط١ (بيروت: دار الكتب العلمية -١٩٩٩م).

- الحميري: محمد بن عبد المنعم (المتوفى حوالي: ٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م).

٨- الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق: أحسان عباس؛ ط٢ (بيروت: مكتبة لبنان -١٩٨٤م).

- ابن حوقل: محمد بن حوقل البغدادي (المتوفى بعد: ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م):

٩- كتاب صورة الأرض. تحقيق: دي غويا. مجموعة المكتبة الجغرافية العربية (ليدن: مطبعة بريل- ١٩٢٨م) أعادة طبعه بالأوفسيت (بيروت: دار صادر- بلا تاريخ).

- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م):

١٠- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر والمعروف بتاريخ أبن خلدون؛ ط٤ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات-١٩٧١م).

- الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (المتوفى: ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م):

١١- سير أعلام النبلاء. تحقيق: إبراهيم الزيبق. إشراف: شعيب الارنؤوط؛ ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة - ١٩٨٤م).

- الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني (المتوفى: ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م):

١٢- تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: الترزي وآخرون. راجعه: عبد الستار أحمد فرج. سلسلة التراث العربي (الكويت: مطبعة حكومة الكويت - ١٩٧٥م).

- ابن سعيد المغربي: علي بن موسى (٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م):

١٣- كتاب بسط الأرض في الطول والعرض. نشر: خوان برنيط خينيث (تطوان: منشورات معهد مولاي الحسن - ١٩٥٨م).

- سهراب: (ألف كتابه نحو: ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م).

١٤- كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة. عني بنسخه وتصحيحه: هانس فون فريك (فينا: مطبعة أدولف هولز هورة- ١٩٢٩م) أعادت طبعه بالأوفسيت (بغداد: مكتبة المثنى- [١٩٦٠م]).

- شيخ الربوه: محمد بن أبي طالب الأنصاري (المتوفى:٧٢٧هـ/ ١٣٢٧م).

١٥- كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، نشر: أ. مهران (لايبتزج - ١٩٢٣م).

- عبيد بن شريه الجرهمي (المتوفى نحو:٦٧هـ/٦٨٦م):

١٦- أخبار عبيد بن شريه الجرهمي في أخبار اليمن وأشعارها وأنسابها، برواية: عبد الملك بن هشام (المتوفى:٢١٣هـ/٨٢٨م)، تقديم: عبد العزيز المقالح؛ ط٢( مطبوع ضمن كتاب التيجان في ملوك حمير لوهب بن منبه، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد – ٢٠٠٨م) .

- ابن عذارى: أبو عبد الله المراكشي (المتوفى نحو: ٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م):

١٧- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س.كولان و إ.ليفي بروفنسال؛ ط٢، المكتبة الأندلسية ٢٢ (بيروت: دار الثقافة -١٩٨٣م) ج١.

- أبو الفداء: إسماعيل بن محمد صاحب حماه (المتوفى: ٧٣٢هـ/١٣٣١م):

١٨- تقويم البلدان، اعتنى بطبعه: رينود وماك كوين ديسلان (باريس: دار الطباعة السلطانية – ١٨٤٠م) أعادة طبعه (بيروت: دار صادر – بلا تاريخ) .

- ابن الفقيه: أحمد بن إبراهيم الهمذاني (المتوفى: أواخر القرن الثالث الهجري):

١٩- مختصر كتاب البلدان، تحقيق: دي غويه، مجموعة المكتبة الجغرافية العربية (ليدن: مطبعة بريل- ١٨٨٥م) أعادة طبعه بالأوفسيت (بغداد: مكتبة المثنى- بلا تاريخ).

- ابن القاص: أحمد بن أبي أحمد الطبري البغدادي (المتوفى: ٣٣٥هـ/٩٤٦م):

٢٠- دلائل القبلة في معرفة أحوال الأرض وعجائبها، تحقيق: أحمد مجبس الحصناوي ؛ ط١(بغداد: المجمع العلمي العراقي – ٢٠١١م) .

- ابن القاضي: احمد بن محمد المكناسي (المتوفى: ١٠٢٥هـ/١٦١٦م):

٢١- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة – ١٩٧٣م).

- قدامة بن جعفر (المتوفى: ٣٢٩هـ/ ٩٤٠م):

٢٢- الخراج وصنعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث ١١٠ (بغداد: دار الرشيد – ١٩٨١م) .

- القزويني: زكريا بن محمد بن محمود (المتوفى: ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م):

٢٣- آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار صادر- بلا تاريخ).

- مجهول: (القرن الرابع الهجري):

٢٤- أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، نشر: توم برايميرد (مجريط: مطابع ابديز- ١٨٦٧م) أعادة طبعة (بغداد: مكتبة المثنى- بلا تاريخ).

- مجهول: (كاتب مراكشي) (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي):

٢٥- كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد؛ مشروع النشر المشترك (بغداد: دار الشؤون الثقافية -١٩٨٦م) .

- المسعودي: علي بن الحسين (المتوفى: ٣٤٦هـ/٩٥٧م):

٢٦- مروج الذهب ومعادن الجوهر، طبعة: بربيه دي مينار وبافايه دي كرتاي، تصحيح: شارل بلا، ط١(طهران: انتشارات الشريف الرضي – ١٤٢٢هـ) .

٢٧- كتاب التنبيه والأشراف، تحقيق: دي غويا، مجموعة المكتبة الجغرافية العربية (ليدن: مطبعة بريل- ١٨٩٣م) .

- المقّري التلمساني: أحمد بن محمد (المتوفى: ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م):

٢٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: أحسان عباس (بيروت: دار صادر- ١٩٦٨م) .

- ابن النديم: محمد بن إسحاق (المتوفى: ٣٨٥هـ/ ٩٦٨م):

٢٩- الفهرست (بيروت: دار المعرفة – ١٩٧٨م) .

- هوميروس: (شاعر يوناني) (القرن التاسع قبل الميلاد):

٣٠- الأوذيسة، إعداد: محمد باكير؛ ط١ (دمشق: دار أسامة – ٢٠٠٦م).

- ابن الوردي:

٣١- خريدة العجائب وفريدة الغرائب (القاهرة: مطبعة الشيخ عثمان عبد الرزاق – ١٣٠٢هـ) .

- وهب بن منبه (المتوفى: ١١٤هـ/٧٣٢م):

٣٢- كتاب التيجان في ملوك حمير، برواية: عبد الملك بن هشام (المتوفى:٢١٣هـ/٨٢٨م)، تقديم: عبد العزيز المقالح؛ ط٢(بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون – ٢٠٠٨م) .

الجزر الخالدات او جزر الكناري رحلة الاكتشاف قراءة في مصادر التراث العربي

- ياقوت الحموي: ياقوت بن عبد الله البغدادي (المتوفى: ٦٢٦هـ/١٢٢٩م):

٢٢-معجم البلدان، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار أحياء التراث العربي - [١٩٩٦م]) .

**المراجع الحديثة:**

- التونجي: محمد:

٢٤- المعجم الذهبي فارسي - عربي؛ ط٢ (بيروت: دار العلم للملايين -١٩٨٠م) .

- تونى: يوسف:

٢٥- معجم المصطلحات الجغرافية (بيروت: دار الفكر - ١٩٧٧م) .

- الجوهري: يُسرى:

٢٦- الفكر الجغرافي والكشوف الجغرافية، سلسلة الكتب الجغرافية١٦؛ ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف - ١٩٧٩م) .

- حميدة: عبد الرحمن:

٢٧- أعلام الجغرافيين العرب ؛ ط٢ (دمشق: دار الفكر - ١٩٩٥م) .

٢٨- دائرة المعارف : بادارة: فؤاد أفرام البستاني (بيروت - ١٩٧٤م) .

- راي: ليستر ديل:

٢٩- الأرض الغامضة، ترجمة: علي رمضان الحديدي، مراجعة: إبراهيم عبد القادر محمد فرج (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة - بلا تاريخ) .

- زبيب: نجيب:

٤٠- الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والأندلس، تقديم: أحمد أبن سوده؛ ط١ (بيروت: دار الأميرة للثقافة والعلوم - ١٩٩٥م).

- زودهون: هاينكة:

٤١- معذرة كولومبس لست أول من أكتشف أمريكا، تعريب: حسين عمران ؛ ط١ (الرياض: مكتبة العبيكان - ٢٠٠١م) .

- سعد الدين: كاظم:

٤٢- معجم الميثولوجيا الكلاسيكية اليونانية والرومانية (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر - ٢٠٠٦م) .

- شرف: طريح:

٤٢- الموجز في تاريخ الكشف الجغرافي، ترجمة: عبد العزيز طريح شرف (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية - ١٩٩٢م) .

- شفيق: محمد:

٤٤- لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنًا من تاريخ الأمازيغيين؛ ط١ (الرباط: دار الكلام - ١٩٨٩م).

- الشهابي: مصطفى:

٤٥- الجغرافيون العرب؛ سلسلة أقرأ٢٣٠ (القاهرة: دار المعارف بمصر - ١٩٦٢م) .

- الصلابي: علي محمد محمد:

٤٦- الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، سلسلة صفحات من التاريخ الإسلامي ٦؛ ط١ (بور سعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية - ٢٠٠١م) .

- عبود: هنري س :

٤٧- معجم الحضارات السامية؛ ط٢ (لبنان: جروس برس - ١٩٩١م) .

- عتريس: محمد:

٤٨- معجم بلدان العالم؛ ط١ (القاهرة: الدار الثقافية للنشر - ٢٠٠٢م) .

- العقاد: صلاح:

٤٩- المغرب في بداية العصور الحديثة (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية - ١٩٦٢م) .

- نصر الله: سعدون عباس:

٥٠- دولة الأدارسة في المغرب العصر الذهبي؛ ط١ (بيروت: دار النهضة العربية - ١٩٨٧م) .

- هنتس: فالتر:

٥١- المكاييل والأوزان الإسلامية، ترجمة: كامل العسلي (الأردن: منشورات الجامعة الأردنية - ١٩٧٠م) .

- مازيل: جان:

٥٢- تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة: ربا الخش؛ ط١ (سوريه: دار الحوار للنشر والتوزيع - ١٩٨٨م).

- معلوف: لويس:

٥٣- المنجد في الأعلام ؛ ٢٣ط (ايران: منشورات ذوي القربى - ١٤٢٨هـ) .

- الملائكة: إحسان:

٥٤- أعلام الكتاب الإغريق والرومان ؛ ط١ (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة - ٢٠٠١م) .

- ملطبرون (المتوفى:١٢٤١هـ/١٨٢٦م):

٥٥- الجغرافية العمومية، ترجمة: رفاعة الطهطاوي (مصر ١٢٢٤هـ) ج١.

- مؤنس: حسين:

٥٦- تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية في مدريد - ١٩٦٧م) .

٥٧- رحلة الأندلس، حديث الفردوس الموعود (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر - ١٩٦٣م) .

٥٨- الموسوعة العربية؛ ط١ (دمشق: هيئة الموسوعات العربية - ٢٠٠٦م) ج١٦ .

- وجدي: محمد فريد:

٥٩- دائرة معارف القرن العشرين ؛ ط٢ (بيروت: دار المعرفة - ١٩٧١م) .


**المجلات والدوريات:**


- مال الله: علي محسن:

٦٠- مدخل إلى أدب الرحلات، مجلة كلية الشريعة، العدد الخامس (بغداد - ١٩٧٩م) .


**المصادر الأجنبية:**


- CARY, M – SCULLARD, H. A:

61- HISTORY OF ROME, (BRITAIN: GREAT BRITAIN-1975)

- JAMES M. ANDERSON:

62- THE HISTORY OF PORTUGAL, THE GREEWWOOD HISTORIES OF THE MODERN NATIONS (1984)

63- THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, (CHICAGO –1989) .

64- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, (LONDON-1965).

# من رُمُوز العلم المُقدّس
# رينيه جينو René Guénon
# (الشيخ عبد الواحد يحيى في المصادر العربية الحديثة)

أ. خالد محمد عبده
مصر





## من هو رينيه جينو؟

**في كتابه القيِّم (نهاية الكمِّ وعلامات آخر الزمان) Le règne de la quantité et les signes des temps عقد جينو فصلاً لفكرة هامة قلّ أن يتناولها أحدٌ بالبحث، وعنوان هذا الفصل (معنيان للاسم المجهول) بحسب ترجمة سامي عبد الحميد أو (المعنى المزدوج للتّخفي/ الغُفلية) بحسب ترجمة عبد الباقي مفتاح، يشير فيه إلى أن هناك أناسًا مجهولي الأسماء لكنهم ينقسمون إلى طائفتين؛ أولاهما: أولئك الأغمار الذين ينحدرون في مستواهم عن المستوى الإنساني السويّ[1].**

والطائفة الثانية: هم أولئك القلائل الذين ارتفعوا عن المستوى المحدود، فكانوا فوق المذاهب الضيّقة والتعصّب لطائفة أو جماعة على حساب طائفة بعينها، وعلى الرغم من كونية هؤلاء إلا أنهم يتمسكون بتراثهم دونما تحيّز أو اقتصارية ينظرون بعين (الذي وسع السماوات والأرض) إلى الحكمة الإلهية في اختلاف الثقافات والمشارب والأديان.

لسان حالهم قول الشيخ الأكبر حين قال:

لقدْ صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ
فمَرْعًى لغزْلانٍ وديرٌ لرُهْبانِ
وبَيْتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ
وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحبِّ أنّى توجّهتْ
رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[٢]

ومن هذا الطراز الفريد العلاّمة الحكيم الصوفي رينيه جينو (عبد الواحد يحيى).

وُلِد René-Jean-Marie-Joseph Guénon الذي عُرف فيما بعد بالشيخ الفرنسي عبد الواحد يحيى، في ١٥ نوفمبر من العام ١٨٨٦م، في مدينة Blois، من إقليم الـ Loire. وفي عام ١٩٠٢ حصل على شهادة البكالوريا[٣]. وفي عام ١٩٠٤ انتقل إلى باريس، واتخذ له مسكنًا في شارع Saint-Louis-en-l'Île. وفي عام ١٩٠٦م، انتسب إلى كلّية Rollin استعدادًا لنيل إجازة في الرياضيات. وكان يومئذٍ طالبًا لامعًا في العشرين من عمره. لكنه فيما بعد عدل عن هذا القرار، بعد دراسته عامين كاملين؛ ليتجه إلى دراسة المذاهب الباطنية في المدرسة الحرة العليا للعلوم الباطنية التي كان يديرها الدكتور جيرار أنكوس Gérard Encausse – وكان يتخذ له اسمًا مستعارًا هو Papus ويزعم أن طريقته المارتنية Ordre Martiniste هي الوارثة الطبيعية لطريقة "الكهنة الأصفياء" les Élus-Cohens التي تعود إلى مارتينز دي پاسكوالي Marinez de Pasqually، والتي تأسست في القرن الثامن عشر؛ وكان من أبرز أعضائها لويس كلود دُهْ سان مارتن Louis-Claude de Saint-Martin وجوزيف دُهْ ميستر Joseph de Maistre.

بعد انتسابه إلى مدرسة "پاپوس" الهرمسية، سرعان ما ارتقى درجات السلّم الرتبوي ونال درجة "أعلى مجهول" Supérieur Inconnu؛ لكنه بدافع من سعيه إلى المعرفة الكاملة انضم إلى "البنائين الأحرار" (الفرماسون) غير النظاميين، وهم أحد أفرع الحركة الماسونية، لكن أمله فيهم قد خاب، وطُرد من هذه الحركة بعد عامين.

في عام ١٩٠٩م أصدر René Guénon مجلة لاجنوز la Gnose، وقد كانت قصيرة الأجل؛ إذ توقفت عن الصدور في العام ١٩١٢م. وبفضل هذه المجلة راح جينو يعمّق الأفكار التي كان مشغوفًا بها وقُدّر لها أن تظل الأُسس التي اعتمد عليها في أبحاثه الميتافيزيقية المعمقة اللاحقة[٤]. كتب جينو في إحدى مقالاته المنشورة في هذه المجلة يقول: (إن المناهج التجريبية لن تكشف عن مجرد ظواهر لا يمكن الاستناد إليها في بناء أية رؤية ميتافيزيقية... والحق أننا لن نجد مبادئ المعرفة الحقّة إلا في نفوسنا).

وكانت قد سبقت هذه المجلة في الصدور مجلة عربية إيطالية صدرت في القاهرة في العام ١٩٠٧م وتسمّت باسم (النادي)، كانت الروح التي تسود هذه المجلة، هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، وكانت هذه المجلة تعد طليعة لمجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا، وساهم فيها جينو بحظٍّ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي، سواء أفي قسمها العربي أم الإيطالي صديق جينو (عبد الهادي)[٥].

في هذه الفترة كان جينو متجهًا إلى دراسة العقائد الصينية والهندوكية والتصوف الإسلامي، وهنا التقى بشخصيتين كان لهما كبير الأثر في

حياته فيما بعد؛ أولهما: الرسّام السويدي الشهير: أغيليي Ivan–Gustaf Agelii، وثانيهما ليون شَمبرونو Léon Champrenaud (١٨٧٠–١٩٢٥)، الذي كان قد اعتنق الإسلام وتسمّى باسم "عبد الحق"، ربما تيمّنًا باسم عبد الحق ابن سبعين الصوفي الأندلسي.

أما الأول أغيليي Agelii، فقد كان سبيل الاتصال بين جينو والشيخ عبد الرحمن عليش الكبير؛ حيث قَدِمَ أغيليي إلى باريس من أجل توسيع خبرته وأبحاثه، واعتقلته الشرطة الفرنسية بجريرة إيوائه أحد الفوضويين، فأتاح له الحبسُ فسحةً من فراغ درس فيها مختلف العقائد الدينية وتعلّم اللغتين العبرية والعربية. وفي العام ١٩٠٥م، سافر إلى مصر، وفيها التقى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، مفتي المالكية، وأحد تلامذة الأمير عبد القادر الجزائري، وفي الجامع الأزهر، اعتنق أغيليي الإسلام على يد الشيخ متصوفًا وتسمّى باسم عبد الهادي. وقد أمضى أغيليي Agelii (عبد الهادي) ٦ سنوات في القاهرة أصدر فيها مجلة إسلامية، أسماها (العرفان)، وقد ساهم صحبة عبد الواحد يحيى بعدة أبحاث بلغت خمسة عشر بحثًا، وقد كان عبد الهادي شغوفًا بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الأمر الذي أثر فيما بعد في جينو، وتوثّقت الصلة بينهما مما جعله يفاتحه في التصوف والإسلام.

في العام ١٩١٢م اعتنق جينو الإسلام، وتزوج من بيريت لوري Berthe Loury. وفي هذا العام أيضًا كان صدور كتابه The Symbolism of the Cross (رمزية الصليب)، وقد أهداه إلى الشيخ عليش، وكان نصّ الإهداء: "إلى الذكرى الجليلة للشيخ عبد الرحمن عليش الكبير العالم المالكي المغربي"؛ وحمل هذا الإهداء تاريخ ١٣٢٩ للهجرة، وهو تاريخ يوافق العام ١٩١٢ للميلاد.

وقد كتب ميشيل فالسان Michel Valsan [٦] مقالاً مستفيضًا عن الشيخ عبد الواحد يحيى تحدّث فيه عن دوره في الفكر المعاصر وإسلامه، كما أكّد فيه على دور الشيخ عليش الكبير في توجيه جينو، الذي امتثل بدوره لتوجيهات الشيخ ونصائحه.

وفي هذه الفترة أخذ الشيخ يُلقي دروسًا في مدارس خاصة في فرنسا والجزائر، غير أنه اتجه فيما بعد إلى الاعتزال والتفرّغ حتى يعيد إلى الوجود (الميتافيزيقا النقلية)! وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى كان جينو (عبد الواحد يحيى) قد أصدر كتبه التالية: Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (تمهيد عام لدراسة الهندوكية)، وEast and West (الشرق والغرب)، The Crisis of the Modern World (أزمة العالم المعاصر).

وفي العام ١٩٢٢م، انعقدت بين عبد الواحد يحيى، وناشر كتبه والكاتب أيضًا پول شاكُرناك Paul Chacornac صداقةٌ متينة؛ إذ كان الأخير يصدر مجلة برقع إيزيس le Voile d'Isis. ومنذ العام ١٩٢٥م، مضى جينو في تعاوُن وثيق مع المجلة التي أعلنت أن هدفها "دراسة المنقول الباطني ومختلف الحركات الروحية القديمة والحديثة". وهنا نشر الشيخ المزيد من مقالاته فيها، وهي التي ستلقى اهتمامًا من مترجم الشيخ إلى العربية عبد الباقي مفتاح الجزائري في عام ٢٠١٣م!

ومنذ العام ١٩٣٥م، قرر صاحب المجلة توجيهَها وفقًا للمنظور الجينوني، واتخذ لها اسمًا آخر هو دراسات نقلية/تراثية Études Traditionnelles،

انهمرت فيها مقالات جينو وعدد من تلامذته والمتوافقين معه في الرؤيا التأليفية "النقلية": آنندا ك. كوماراسوامي، فريتيوف شوؤن، جوليوس إيفولا، تيتوس بوركهاردت، ليو شايا، لوك بنوا، جان رايور، ميشيل فلسان، ماركو پاليس، وغيرهم.

وفي العام ١٩٢٨م فُجع الشيخ عبد الواحد يحيى بوفاة زوجته بيرتBerthe Loury، ويبدو أن هذه الحادثة كانت سببًا لقراره الانتقال إلى القاهرة فيما بعد عام ١٩٣٠م، فبعد تسعة أشهر، تبعتْها عمتُه، وكانت تقيم معه منذ مدة طويلة، ثم من بعدها تُوفيت ابنةَ أخته، وكان لها من العمر أربعة عشر عامًا.

صَحِبتْه في سفره إلى مصر السيدة دينا، وهي سيدة أمريكية كانت متزوجة من المهندس المصري حسن فريد دينا؛ لكنها لم تلبث فيها غير مدة قصيرة، فعادت إلى فرنسا، بينما أخبرها الشيخ أنه يلزمه البقاء مدة أطول لكي يتابع بحثه عن مختلف النصوص العرفانية الإسلامية. آثر الشيخ المُقام قريبًا من الجامع الأزهر. وهناك وجد ملاذه في وطن لا يعرفه فيه أحد، ولا يزاحمه في وقته شيء؛ ليعكف على أفكاره ويعمّقها، وليجتمع على نفسه التي أرهقها الحزن. وفي العام ١٩٣١ بدأ الكتابة في مجلة (المعرفة) في مصر لصاحبها وناشرها ومحررها عبد العزيز الإسلامبولي؛ حيث كانت مقالاته جنبًا إلى جنب مع مقالات مرجليوث ومصطفى عبد الرازق والسيد عبد العزيز الثعالبي وحسين الهمداني وأحمد بك عيسى ومحمد فريد وجدي، وكان قد خصص مقالاً لشرح المقولة الفلسفية الشهيرة: (اعرف نفسك بنفسك)، ثم كان مقاله التالي في هذه المجلة للرد على الأستاذ وجدي عن الروحنة الحديثة، ثم نشر مقالاً بعنوان القوى السابحة.

واستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في جوار الأزهر، يعيش بتواضع منعزلاً بعيدًا عن الانغماس في الواقع، مشغولاً بدراساته، مقبلاً على العلم والتربية والسلوك. وفي العام ١٩٣٤م تزوّج الشيخ من فاطمة بنت الشيخ محمد إبراهيم، ثم انتقل إلى حي الدقي.

كذلك كان الشيخ على اتصال بالسيدة فلنتين دي سان بوان (روحية نور الدين) وهي أديبة مشهورة وصحفية لامعة، أقامت في القاهرة منذ عام ١٩٢٤م واستقبلت الشيخ عند حضوره واستمرت صديقة له طيلة إقامته في القاهرة.

وفي يوم الاثنين الموافق ٧ يناير عام ١٩٥١م في الساعة الحادية عشرة مساءً، تُوفّي الشيخ عبد الواحد يحيى، عن عمر يناهز الرابعة والستين، في مسكنه بحي الدّقي، مُحاطًا بزوجته وأبنائه الثلاثة وجنين كان لا يزال بين يدي الله في مرحلة التكوين ليرى النور بعد وفاته، وتسميه أمه بنفس اسم أبيه، وكانت آخر كلمة فاه بها الشيخ هي اسم الله المفرد (الله).

وشيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، فذُبح تحت نعشه كما هي العادة كبشٌ وأسيل دمه على عتبة المنزل، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاثة واخترقت الجنازة البلدة إلى أن وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين للصلاة عليه، ثم سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة ومن بعض الأصدقاء، ولم يكن فيها أي شيخ من مشايخ الأزهر، ودُفن الشيخ عبد الواحد في مقبرة أسرة الشيخ محمد إبراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: كوني مطمئنة

لن أتركك أبدًا، حقيقة أنك لا ترينني، ولكنني سأكون هنا وسأراك[٧]!

وفي ٩ يناير ١٩٥١م أذاعت وكالة فرانس بريس نبأ وفاة جينو، وما أن انتشر الخبر حتى أخذت الصُحف والمجلات تكتب عن الفيلسوف والمستشرق الفرنسي، تحت عناوين متعددة، منها: (فيلسوف القاهرة) و(أكبر الروحانيين في العصر الحديث)، كما وصفوه بـ(البوصلة المعصومة) وبـ(الدرع الحصين)، ثم خصصت له مجلة (إتيد ترادسيونيل) Etude traditionnelle عددًا ضخمًا كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا أروع المقالات، وهي المجلة التي تعد في الغرب كله (لسان التصوف الصحيح).

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا آسيا) عددًا ضخمًا كتب فيه الكثير من الكُتّاب، ولكون "جينو" عالميًا، فقد أوسعت المجلتان صدرهما لكتاب الألمان والإنجليز وغيرهم من غربيين وشرقيين فكتبوا المقالات المستفيضة التي تناولت آثاره بالتحليل والتقدير والشكر له.

## الشيخ عبد الواحد يحيى في المصادر العربية الحديثة:

من أحدث الإصدارات التي تُرجمت للشيخ مجموعة مقالات من (رموز العلم المقدّس) اختارها الشيخ عبد الباقي مفتاح الجزائري ليترجمها ويعلّق عليها ويدرسها احتفاءًا بكتابات العلاّمة الفرنسي الأصل René Guénon رونيه جينو، والذي تسمّى بعد إسلامه بـ(عبد الواحد يحيى) ليضيف إلى المكتبة العربية نصوصًا نادرة من كتابات هذا العلاّمة النادر.

تأتي ترجمة الشيخ عبد الباقي مفتاح السالك الصوفي والباحث المتخصص في درس ابن عربي لتمثل صورة من صور الاهتمام العربي بهذا العالِم الراحل، فأول من عرّفنا بهذه الشخصية في العصر الحديث هو الإمام الصوفي عبد الحليم محمود (مصر)؛ حيث خصص جزءًا للحديث عنه في كتابه (أوروبا والإسلام)، ثم أعاد الحديث عنه في كتابه عن المدرسة الشاذلية مشيرًا إلى اهتمام الشرق والغرب به في وقته؛ إذ يذكره مؤرخو الأديان، ويذكره المهتمون بالروحية، ويذكره أئمة الدعاة إلى إصلاح الحضارة الحديثة.

ثم على استقلال نشر الإمام عبد الحليم محمود كُتيبًا عنه تحت عنوان: الفيلسوف المسلم رينيه جينو في مكتبة الأنجلو - القاهرة ١٩٤٥م. وأعيد طبعه في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر،وظلت الكتابة عن René Guénon رينيه جينو في الدرس العربي تعتمد على ما سجّله عبد الحليم محمود من خلال تجاربه الشخصية وقراءته لمكتوبات الشيخ وتعريف جمهور المثقفين بها.

وفي عام ١٩٦٥م ترجم نجيب العقيقي لرونيه جينو في عمله العظيم: المستشرقون في جزئه الأول ضمن مجموعة مستشرقي المدرسة الفرنسية وذكر في هذه الترجمة مؤلفاته وتحدث عن تحوله إلى الإسلام على المذهب الإسماعيلي[٨]، ونوّه بأهمية كتاب عبد الحليم محمود عن كينون (الفيلسوف المسلم).

وفي العام ١٩٨٥م سافر سامي عبد الحميد إلى باريس وهناك تعرّف على كتابات الشيخ عبد الواحد يحيى، وقرأ كتاب (East and West) الشرق والغرب له، وترجم جزءًا منه كما يروي في قصة تعرّفه على هذا العالم، ومن خلال نصيحة صديق

فرنسي مسلم ترجم كتابه The Crisis of the Modern World – La crise du monde modern أزمة العالم المعاصر، وقد تعرّفت على الأستاذ سامي بمحض الصدفة في أحد معارض الكتاب بالقاهرة، وجمعنا الحديث عن التصوف وما كُتب فيه وما تُرجم إلى العربية من كتابات، وأنبأ حديثه عن سعة اطلاع واخلاص قلّ أن نجده اليوم، فهو الذي ترجم في هدوء أكثر من كتاب للشيخ نشر واحدًا منها على نفقته الخاصة، وقد تجدد طبع الكتاب دون إذن منه فيما بعد، مما جعله يطوي مسودات تراجمه الأخرى لكتابات الشيخ طي الأدراج.

ذكرت للأستاذ سامي أن زينب عبد العزيز أستاذة الحضارة كانت ترجمة بضع مقالات للشيخ ونشرتها في دار الأنصار تحت عنوان مقالات من رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيى رحمه الله) ١٨٨٦-١٩٥١ في ١٨٠ ورقة، وأنني قرأت بحثًا لها حول الشيخ في مجلة الدراسات الصوفية التي تصدرها العشيرة المحمدية بالقاهرة تحت عنوان: أمانة الاختيار واختيار الأمانة العلامة الفرنسي رينيه جينو، فأخبرني عن عدم تمكّن الأستاذة من الفرنسية، ومن باب أولى أنه من الصعب أن تنفذ إلى عالم René Guénon الفلسفي العميق!

وفي العام ٢٠٠٢م نشر عمر الفاروق عمر في المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة الطبعة الأولى من ترجمته لكتاب Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية.

وفي العام ٢٠٠٥م أصدر محمد أمير ناشر النعم كتابه بعنوان من ينابيع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر في دار فصلت للدراسات والترجمة والنشر بحلب، خصّص جزءًا كبيرًا فيه لدراسة جينو ودوره الممكن في تجديد الفكر الإسلامي.

وأشار فيه إلى توزّع اهتمامات غينون وكتاباته بين العرض والشرح والنقد في أغراض شتّى، وقد صنّف أعماله [تسعة وعشرين كتابًا، ونحو خمسمائة مقال ومراجعة] في عدد من الفئات:

أ- التقاليد والعقائد والميتافزيقا.

ب- دراسات عن التصوف والمتصوفين ومن الكتب التي تندرج في هذا المحور:

١ - صوفية دانتي ١٩٢٥م.

٢ - القديس برنار ١٩٢٩م.

٣ - ملك العالم ١٩٢٥م.

٤ - لمحات في التصوف.

٥ - التلقين الروحي وتحقيقه ١٩٥٢م.

٦ - لمحات في التصوف المسيحي ١٩٥٤م.

ج- نقد العالم الحديث، وتعتبر الكتب التي وضعها في هذا المحور من أهم كتاباته إذ تجعله أهم ناقد للغرب وهي:

١- التيوصوفية: تاريخ ديانة مزيفة ١٩٢١م.

٢ - خطأ مناجاة الأرواح ١٩٢٣م.

٣ - الشرق والغرب ١٩٣٤م.

٤ - أزمة العالم الحديث ١٩٢٧م.

٥ - مملكة الكم وعلامات الزمان ١٩٤٥م.

ويعد محمد أمين ناشر النعم أن أوروبا قد عرفت في عصرها الحديث أعجوبتين فكريتين مهمتين هما: نيتشه وغينون. رجلان لا يمكنك أن

من رموز العلم المقدس René Guénon رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيى في المصادر العربية الحديثة)

تكون بعد قراءتهما كما كنت من قبل ذلك. الأول يودي بك إلى الجنون، والثاني يقودك إلى الإيمان، ولا عجب أن يصف الكاتب الروسي ألكسندر دوغين في كتاب له عن غينون سماه:

**جينو نبي العصر الحديث الجديد،** بأنه استطاع أن ينقل المعركة بين النزعتين الدينية والمادية من أرض الأولى إلى أرض الثانية، متخلصًا بذلك من موقف (الدفاع عن الدين) الذي لن يكون في أحسن أحواله سوى (اعتذار) أو (تسويغ).

وفي العام ٢٠٠٨م عرّب لطفي خير الله مقالة في غَلَبَةِ الكم وفي أشراط السّاعة؛ ويشكّل هذا الفصل الفصل السادس عشر في ترتيب الكتاب من أصل ٤٠ فصلاً كان قد نُشر في عام ١٩٤٥م بعنوان، Le règne de la quantité et les signes des temps

ويعدّ هذا الكتاب الجليل -كما يقول عبد الباقي مفتاح- من أبرز مؤلفات الشيخ وأشدها إثارة؛ إذ شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها إلى آخر الزمان؛ وبيّن تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية، والقسم الأول من الكتاب وضّح فيه عدّة مفاهيم أساسية في المعرفة كمعنى الكيف والكم وحقيقة التّجلّي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثم خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف الفكري ومحاولة قلب الحقائق، ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة.

ولأهمية الكتاب ترجمه عبد الباقي مفتاح ونشره في عالم الكتب الحديثة بالأردن عام ٢٠١٣ م.

وفي العام نفسه انتخب الشيخ مفتاح عدة مقالات لرونيه جينو وترجمها ونشرها في نفس الدار، جامعًا إياه تحت عنوان (التصوف الإسلامي المقارن وتأثير الحضارة الإسلامية في الغرب مع بحوث أخرى). وعلى الرغم من أن ٢٧ كتابًا ذكرها مفتاح في تقدمته لهذه الترجمة إلاّ أن واحدًا منها لم يحمل هذا العنوان.

والمقالات الواردة في ترجمته هي كالتالي:

١ - تأثير الحضارة الإسلامية في الغرب، وهذا المقال كان قد نُشر في مجلة المعرفة بمصر، وفي مجلة دراسات تراثية بفرنسا ١٩٥٠م.

٢ - سيف الإسلام، وهو مقال من أصل ٧٥ مقالة منتخبة كانت قد نُشرت في مجلتي (برقع ايزيس) ودراسات تراثية، ومجلة الإسلام والغرب جُمعت فيما بعد ونشرت في كتاب بعنوان: les symboles de la science sacrée رموز العلم المقدس.

٣ - التصوف الإسلامي، وهو مقال نُشر في مجلة كراسات الجنوب ١٩٤٧م.

٤ - حول التصوف، وهو مقال نُشر في مجلة (برقع ايزيس) ١٩٣٤م.

٥ - الالتزام بالشريعة، وهو مقال من مجموعة مقالات نُشرت بعنوان Initiation et réalisation spirituelle، ١٩٥٢م السلوك والتحقق الروحاني.

٦ - القشر واللُّب، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (برقع ايزيس) ١٩٣١م.

٧ - التوحيد، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (برقع ايزيس) ١٩٣٠م.

٨ - الفقر، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (برقع ايزيس) ١٩٣٠م.

٩ - الرُّوح، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (دراسات تراثية) ١٩٢٨م.

١٠- الإبداع الإلهي، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (دراسات تراثية) ١٩٢٧م.

١١- علم الحروف، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (برقع ايزيس) ١٩٣١م.

١٢- علاقة الأبجدية العربية بأسماء ملائكية، وهو مقال كان قد نشره في مجلة (دراسات تراثية).

منطق الطير وهو مقال من أصل ٧٥ مقالة منتخبة كانت قد نُشرت في مجلتي (برقع إيزيس)، ودراسات تراثية، ومجلة الإسلام والغرب جُمعت فيما بعد، ونشرت في كتاب بعنوان: les symboles de la science sacrée رموز العلم المقدس. على أن هذا المقال كان قد تُرجم من قِبل فاطمة عصام صبري بعنوان (لغة الطّير) ونُشر في مجلة التراث العربي السورية في محرم ١٤٠٢ - العدد ٩ كما نشرته في أماكن أخرى.

١٣- ومن نفس الكتاب (رموز العلم المقدس) ترجم عبد الباقي مفتاح مقالاً بعنوان: هيروغليف (حرف رمزي) للقطب.

١٤- ومنه أيضًا مقال أسرار حرف النون؛ وقد تُرجم من قِبل فاطمة عصام صبري بنفس العنوان (لغة الطّير) ونُشر في مجلة التراث العربي السورية في محرم ١٤١٢ - العدد ٤٤، وعلّق عليه المغفور له العلامة عبد الكريم اليافي الذي كتب عن أسرار الأبجدية العربية، وترجم بدوره بحثًا هامًا لأحد تلامذة رونيه جينو من الهند وهو محمد حسن العسكري.

١٥- علم الكفّ في التراث الصوفي الإسلامي.

١٦- اعرف نفسك بنفسك، وهو مقال مكتوب رأسًا بالعربية ومنشور في مجلة المعرفة القصيرة الأجل، عدد مايو ١٩٣١م. وقد احتفى بإعادة نشره غير واحد، منهم موقع معابر الذي يهتم بالفلسفة والمنقولات الروحية، ومنهم محمد أمير ناشر النعم في كتابه من ينابيع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، وبهذا يكون الشيخ مفتاح ثالث ثلاثة في إعادة نشره هذا المقال ضمن كتابه؛ إلاّ أنه يميز نفسه عمن أعاد نشر المقال بقوله: "لكن ترجمته هذه [أي المقالة] من الأصل الفرنسي ليست هي نفس ترجمته في تلك المجلة". ولا يعطي أية بيانات عن الأصل أو مقارنات توضّح الاختلاف.

١٧- زيف نحلة استحضار الأرواح، وهو مقال مكتوب رأسًا بالعربية ومنشور في مجلة المعرفة، عدد يوليو ١٩٣١م.

١٨- الروحنة الحديثة، وهو مقال مكتوب رأسًا بالعربية ومنشور في مجلة المعرفة كردّ على مقال لمحمد فريد وجدي، ١٩٣١م.

## الحواشي

(١) : راجع سامي عبد الحميد في أزمة العالم المعاصر ص٤٩، ٥٠. وعبد الباقي مفتاح في نهاية الكم ص ٧٥، ٧٦.

(٢) : ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٢. قارن شرح الشيخ الأكبر ابن عربيّ لهذه الأبيات في شرحه لديوان ترجمان الأشواق.

(٣) : المراجع الأساسية التي اعتمدنا عليها في تحرير هذه الترجمة لحياة رينيه جينو هي: مقدمة سامي عبد الحميد لترجمة أزمة العالم المعاصر لجينو، ومقال نهاد خياطه المنقول الحقيقي، ومقالات من رينيه جينو بعناية زينب عبد العزيز، وبحثها أمانة الاختيار واختيار الأمانة العلامة الفرنسي رينيه جينو، وبحث رانيا مجدي سالم: الشيخ عبد الواحد يحيى باعث النهضة الروحية في الغرب، كلاهما منشوران في مجلة البحوث والدراسات الصوفية، العدد الثاني جمادى الآخرى ١٤٢٧هـ يونيه ٢٠٠٦، وكذلك مقدمة التصوف المقارن للشيخ عبد الواحد يحيى، الترجمة العربية التي أعدها الشيخ الجزائري عبد الباقي مفتاح لمجموعة من مقالات الشيخ، ثم أعاد نشر المقدمة في كتاب "نهاية الكم" وكلاهما منشوران في عالم الكتب الحديثة، الأردن ٢٠١٢م.

(٤) : اعتمد سامي عبد الحميد مترجم أزمة العالم المعاصر لعبد الواحد يحيى في التأريخ لحياته على Sadek SELLAM : صادق سلام في كتابه Lislam et les musulmans en France، واعتمد نهاد خياطة في التأريخ لحياته على مقال Jean-Claude Frère جان كلود فرير في مقاله : « Une vie en esprit »، وعليهما كان الاعتماد في النقول أعلاها.

(٥) : راجع قضية التصوف للشيخ عبد الحليم محمود ص ٢٩٢.

(٦) : ميشيل فالسان Michel Valsan كان دبلوماسيًا رومانيًا في باريس، واعتنق الإسلام على يد الشيخ عبد الواحد يحيى، وتسمّى باسم (مصطفى عبد العزيز) وكان شيخًا لكثير من متصوفة فرنسا الذين أسلموا فيما بعد على يديه، وعلى نفس نهج الشيخ عبد الواحد، وتُوفي في ٢٥-١١- ١٩٧٤م.

(٧) : قضية التصوف للشيخ عبد الحليم محمود ص ٢٩٩.

(٨) : لا يُقدّم لنا المقيقي مستندًا يدل على اعتناق جينو المذهب الإسماعيلي، وهي الإشارة الوحيدة إلى مذهبية جينو الإسماعيلية، ونرى أنه خلط بين باطنيتين (التصوف - الإسماعيلية)، ومن خلال من ترجموا للشيخ نرجّح كونه أسلم على المذهب السنّيّ إذ أن أصدقائه الذين أسلموا وتأثروا بشيخهم المصري مقامًا المغربي أصلاً الشيخ عليش الكبير شيخ الأزهر في وقته، كان سنيًا، وعلى مستوى التأثّر بالكتابات كان أثر ابن عربي (السنّيّ) واضحًا في كتاباتهم وبه أشادوا؛ دون ذلك يصعب حصر أمثال جينو في مذهبية بعينها، تمامًا كما كانت العلامات الفارقة في تاريخ الإنسانية كمولانا جلال الدين الرّومي.

# مؤلفات الموصليين المخطوطة في اللغة العربية وعلومها في مكتبة الأوقاف العامة في الموصل

## (دراسة وإحصاء)

أ.م.د. محمد ذنون يونس فتحي
العراق/ الموصل/ جامعة الموصل
كلية التربية للبنات/ قسم اللغة العربية





**الجانب الدراسي:**

**لقد عني الموصليون منذ بدايات نشأة علوم اللغة العربية في البصرة والكوفة بالدراسات اللغوية، وانهمكوا بتعلم النص القرآني ومحاولة ضبطه، والإحاطة بأفانين ترتيله وقراءاته؛ حيث عرفت الموصل النحو بمعناه الاصطلاحي على يد مسلمة ابن عبد الله بن سعد بن محارب الفهري ابن أخت عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي[1]، وعنه أخذ، وكان مؤدبًا لجعفر ابن أبي جعفر المنصور، ومضى معه إلى الموصل عندما عيّنه أبوه واليًا عليها، فصار علم أهل الموصل من جهته، قال عنه ابن مجاهد: كان من العلماء بالعربية[2].**

كما تلقى أهل الموصل علوم اللغة على يد العباس بن الفضل بن عمرو بن عبيد الواقفي البصري (ت١٨٦هـ)[3]، وكان من أكابر أصحاب أبي عمرو بن العلاء، وبرّز من أهلها في كل فن من فنون اللغة ومعارفها علماء خدموا اللغة، وألّفوا التآليف النافعة المفيدة، منهم: أبو جعفر محمد ابن سعيد البصير الموصلي العروضي النحوي (ت٣١٠هـ)[4]، الذي كان الزجاج معجبًا به حتى قال له: لو رآك الخليل لفرح بك، وأبو علي القالي (ت٣٥٦هـ)، وأبو القاسم الأسدي (ت٣٨٧هـ)، وابن جني الموصلي (ت٣٩٢هـ)، وأحمد بن الحسين السمساطي، وعلي بن عيسى الربعي (ت٤٢٠هـ)، وسعيد بن سعيد الفارقي (ت٣٩١هـ)، وأبو القاسم الثمانيني (ت٤٤٢هـ)، وأبو الحسين علي بن دبيس (ت٤٨٧هـ)، وله تصانيف منها: شرح اللمع لابن جني والألغاز والحروف، وسعيد بن المبارك

المعروف بابن الدهان صاحب المصنفات في اللغة والنحو، منها: شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي، وشرح اللمع لابن جني الموصلي والفصول في النحو (ت٥٦٩هـ)، وابن الشحنة الموصلي (ت٦٠٦هـ)، وابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، وأبو المعالي بن بركة (ت٦٢١هـ)، ونجم الدين ابن الخباز (ت ٦٣١هـ)، وضياء الدين بن الأثير (ت٦٣٧هـ)، وشمس الدين بن الخباز (ت٦٣٧هـ)، صاحب المصنفات كالفريدة وتوجيه اللمع والكفاية في النحو وشرح الإيضاح، وابن يعيش (ت٦٤٣هـ) شارح المفصل، والمقرئ النحوي اللغوي شعلة (ت ٦٥٦هـ)، وعلي ابن عدلان المنفرد بمعرفة التراجم والألغاز (ت٦٦٦هـ)، وموفق الدين الكواشي (ت ٦٨٠هـ)، وابن القواس (ت ٦٧٢هـ)، الذي له شرح ألفية ابن مالك وشرح أنموذج الزمخشري، وركن الدين الإسترابادي (ت٧١٥هـ)، وله البسيط في شرح كافية ابن الحاجب وشرح فصيح ثعلب وشرح الحماسة، وشمس الدين الخليلي (ت ٧٣٥هـ) وله العنقود في نظم العقود في النحو، وابن شيخ العوينة (ت٧٥٥هـ) وله شرح مفتاح العلوم للسكاكي، ومحمد أمين العمري (ت ١٢٠٣هـ) وغيرهم الكثير.

لقد أثرى الموصليون المكتبة اللغوية والأدبية بمصنفاتهم المشهورة، وأثّروا في النحاة بمناهجهم البحثية المتميزة، وبطرائقهم الخاصة في التعامل مع علوم العربية من جانبها التطبيقي المتعلق بالإعراب ومشكلاته، حتى استوقف ذلك ابن خلدون بقوله: «وصل إلينا في المغرب لهذه العصور ديوان من مصر منسوب إلى جمال الدين ابن هشام من علمائها استوفى فيه أحكام الإعراب مجملة ومفصّلة، وتكلم على الحروف والمفردات والجمل... فوقفنا منه على علم جمّ يشهد بعلوّ قدره في هذه الصناعة ووفور بضاعته منها، وكأنه ينحو في طرقته منحاة أهل الموصل الذين اقتفوا أثر ابن جني واتبعوا مصطلح تعليمه، فأتى من ذلك بشيء عجيب»[٥]، فقد عرف عن الموصليين عنايتهم بدراسة الحروف كابن جني الذي خصّص كتابه (سر صناعة الإعراب) بها، وكذلك فعل سعيد الفارقي والحسن بن أسد الفارقي وبركة الموصلي، كما امتاز الموصليون بالنظرة الشمولية ووضع القواعد الكلية كما نجده في الخصائص لابن جني، كما أولع الموصليون بالقصائد اللغزية وشرحها، كما فعله الحسن بن أسد الفارقي في (الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب) و(الألغاز)، وعلي بن عدلان في (الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب) وأبو بكر الإربلي في (الألفية في الألغاز)[٦]، فهذه الخصائص التي تميز بها الموصليون المتابعون لابن جني في تعامله مع اللغة وعلومها تأثّر بها ابن هشام الأنصاري المصري، في مصنفه الشهير (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب) الذي عني فيه بمعاني الحروف ومشكلات الإعراب، والقوانين الكلية التي تحكم صناعة المعربين.

ومن أجل الوقوف على ما قدّمه أولئك الأعلام من خدمات جليلة في علوم اللغة العربية ومعارفها، قمنا بدراسة إحصائية لما أنجزه الموصليون من مؤلفات بقيت واحتفظت بها مكتبة أوقاف الموصل العامة، التي تعطي تصورا لطبيعة ذلك الدرس اللغوي الموصلي ومنهجه الخاص، فقد أحصينا (٧٤) مؤلفا في اللغة العربية وعلومها، وسائر ما يتعلق بها لأكثر من (٥١) عالمًا وأديبًا وباحثًا، وكان نصيب الدرس المعجمي (٤) مؤلفات لثلاثة علماء، تناولوا شرح الألفاظ والنصوص الغريبة

وكيفية التمييز بين المتشابه من الحروف، ووقفنا في الدرس النحوي والصرفي على (١٣) مؤلفا، لـ(١٢) عالمًا موصليًا كبيرًا، وتفاوتت أعمالهم بين الإبداع ومجرد الشرح والتوضيح، فكتب ابن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ) كتابه الإبداعي الكبير (سر الصناعة) في الصرف والنحو، وكتب ابن بركة الموصلي (ت ٦٢١هـ) كتابه المهم في علم الأصوات (الدر الموصوف في وصف مخارج الحروف)، واهتم شعبان الآثاري الموصلي (ت٨٢٨هـ) بالمنظومات النحوية، فنظم من بحري الرجز والطويل مؤلفين في النحو، ونظم أحدهم الآجرومية، وكتب بعضهم الآخر شرحا على كافية ابن الحاجب وألفية ابن مالك، وهذه الأعمال المهمة تكشف عن عناية الموصليين بهذين العلمين المهمين من علوم العربية، وتحتاج هذه المؤلفات الموصلية إلى دراسة تكشف عن جهود الموصليين في هذين العلمين ومدى المشاركة فيهما، وأما في مجال البلاغة العربية فقد أنجز الموصليون (٨) مساهمات لـ(٦) علماء، احتل فنا البديع والبيان المرتبة الأولى فيها، وقد شغف الموصليون بالبديعيات المادحة للنبي الكريم (صلى الله عليه وسلم) من جهة، والمشتملة على صنوف البديع وفنونه من جهة أخرى، وفي علمي العروض والقافية قدم الموصليون (٥) مؤلفات لـ(٤) علماء، تناولت مباحثهما بالشرح والتعليل، وأنجز أحدهم منظومة في علم العروض، وكتب بعضهم تسهيلات وتيسيرات في طريق تعلمه وضبطه، وسر اهتمام الموصليين الكبير بهذا العلم مواهبهم الشعرية والكثرة الطافحة التي وصلت إلينا من أشعارهم، على شكل معارضات وتخميسات وتشطيرات وموشحات...، وفي ميدان علم الوضع ساهم الموصليون بـ(٨) مؤلفات لـ(٥) علماء، تناولت هذا العلم ومباحثه بالتأليف والشرح والتحشية والنقد، وتحتاج هذه المصنفات إلى تحقيق علمي جاد، يعرّف أحفاد أولئك الأماثل بهذا العلم اللغوي المنسي المهم، ويعيد الاهتمام به إلى صالات الدرس وقاعات المحاضرات، بعد أن غاب عنها مدة من الزمن ليست بالقصيرة، كما ينبغي العمل على دراستها في عمل متخصص؛ ليكشف عن مشاركة الموصليين في هذا العلم، وموقفهم من الآراء المبثوثة فيه، وأحصينا في (علم الخط) كتابين موصليين اهتما بالخط العربي، وقواعد الكتابة العربية، وأما في مجال نقد النصوص وشرحها فقد وقفنا على أعمال كثيرة، بلغت (٣٥) عملاً، لـ(٢٠) عالمًا وأديبًا متخصصًا، تتوزع بين كتاب أدبي أو نقدي أو شروح لأشعار ونصوص أدبية ونظم ومقامات، واهتم الموصليون بالبردة التي كتبها البوصيري اهتمامًا كبيرًا، فشرحوها وعارضوها وخمسوها، وكتبوا حواشي على شروحها، مما يدل على الجو الديني المحتفي بالنبي (صلى الله عليه وسلم) المنتشر في مدينة الموصل آنذاك، ولاتزال آثاره باقية في أيامنا الحاضرة.

- **الجانب الإحصائي:**

- **متن اللغة والمعجم:**

١- النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف: أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري الشيباني مجد الدين ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ- ١٢٠٩م)، وله ست نسخ(٧)، وقد طبع الكتاب بتحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، عام ١٩٦٣م.

٢- رسالة في التمييز بين الضاد والظاء، تأليف: أبو بكر بن فتح الله الموصلي (ت ١٢١١هـ- ١٧٩٦م)[٨].

٣- كلمات فارسية مستعملة في عامية الموصل وفي أنحاء العراق، تليها كلمات كردية وتركية، تأليف: داود الجلبي (ت ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م)[٩]، وقد طبع الكتاب ببغداد، ١٩٦٠م.

٤- مجموع كلمات مختارة، تأليف: داود الجلبي.

- **النحو والصرف:**

١- سر الصناعة، تأليف: ابن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ- ١٠٠١م)[١٠]، كتاب في الصرف[١١]، وقد طبع بتحقيق: حسن هنداوي، عام ١٩٩٣م.

٢- الإفصاح في شرح الأبيات المشكلة الإيضاح[١٢]، تأليف: الحسن بن أسد الفارقي(ت ٤٨٧هـ)[١٣]، وقد طبع الكتاب بتحقيق سعيد الأفغاني، بعنوان: الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، عام ١٩٨٠م.

٣- الدر الموصوف في وصف مخارج الحروف، تأليف: فخر الدين أبو المعالي محمد بن أبي الفرج بن معافى المعروف بابن بركة الموصلي (ت ٦٢١هـ- ١٢٢٤م)[١٤] في علم الأصوات[١٥]، وقد قام بتحقيقه الدكتور غانم قدوري الحمد، وهو بحث منشور في مجلة الحكمة، عام ١٤٢٣هـ[١٦].

٤- الوافية شرح الكافية، تأليف: ركن الدين الحسن بن رضي الدين محمد بن شرفشاه العلوي الإسترآبادي الحسيني (ت ٧١٧هـ- ١٣١٧م)[١٧]، وله عشر نسخ[١٨]، وهو مسجل كرسالة علمية للتحقيق في جامعة المرقب بليبيا[١٩].

٥- شرح العنقود في نظم العقود، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله بن الحسين الموصلي الخليلي(ت ٧٣٥هـ- ١٣٣٤م)[٢٠]، وأصل هذا كتاب عقود اللمع لابن جني الموصلي(ت ٣٩٢هـ)، وهو متن صغير في علم النحو[٢١]، قام الخليلي الموصلي بتحويله الى منظومة أسماها (العنقود)، وقد نسبت وهما إلى (شعلة الموصلي)[٢٢]، وشرحها: أبو حفص عمر بن إبراهيم بن عبد الغني الغزي العامري(ت ١٢٧٧هـ)[٢٣].

وقد نسبت وهماً للسندوبي[٢٤] أحمد بن علي (ت ١٠٩٧هـ)[٢٥]؛ لأن السندوبي كتبه بخطه، ولم يؤلف شرحًا عليه كما وقع الوهم فيه[٢٦].

٦- منظومة في علوم اللغة العربية من الرجز، تأليف: شعبان بن شمس الدين محمد بن شرف الدين داود بن علي القرشي الآثاري زين الدين أبو سعيد الموصلي (ت ٨٢٨هـ- ١٤٢٤م)[٢٧].

٧- القلادة الجوهرية في شرح الحلاوة السكرية[٢٨]، تأليف: شعبان بن شمس الدين محمد بن شرف الدين داؤود بن علي القرشي الآثاري زين الدين أبو سعيد الموصلي (ت ٨٢٨هـ- ١٤٢٤م)[٢٩].

٨- كفاية الغلام في إعراب الكلام، منظومة في النحو من الطويل، تأليف: شعبان بن شمس

الدين محمد بن شرف الدين داؤود بن علي القرشي الآثاري زين الدين أبو سعيد الموصلي (ت ٨٢٨هـ- ١٤٢٤م)[٣٠].

٩- نظم على الآجرومية في النحو: عثمان الموصلي[٣١].

١٠- الفتوح للوضوح، تأليف: علي بن الحاج يونس ابن عبد الجليل الموصلي (ت ١١٤٧هـ- ١٧٣٤م)[٣٢]، وهو حاشية على مغني الطلاب في علم النحو، تأليف العمري الميلاني.

١١- حاشية على بهجة الطلاب، تأليف: محمد بن قاسم العبدلي (ت ١١٦٤هـ- ١٧٥٠م)[٣٣].

١٢- المنهج السالك إلى مقاصد ألفية ابن مالك، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ- ١٧٨٨م)[٣٤]، وقد قام بتحقيقه الدكتور عبد الجبار السنبسي من جامعة الموصل، في أطروحة دكتوراه عام ١٩٩٩م، بإشراف الدكتور عبد الوهاب محمد علي العدواني، ولا يزال غير مطبوع.

١٣- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، عليه تعليقة[٣٥]: فتحي الموصلي (ت ١٢٠٤هـ- ١٧٨٩م)[٣٦].

١٤- معينة الطلاب على اكتساب صناعة الإعراب، تأليف: عبد الله الفيضي الموصلي (ت ١٣٠٩هـ- ١٨٩١م)[٣٧].

١٥- شرح البناء، تأليف: محمد طاهر أفندي ابن عبد الله أفندي نوري صائغ زادة (ت١٣٢٧هـ- ١٩٥٧م)[٣٨].

## - البلاغة:

١- التوصل بالبديع إلى التوسل بالشفيع (علم البلاغة)، تأليف: عز الدين علي أبي الخير الموصلي الحنبلي (ت ٧٨٩هـ- ١٣٨٧م)[٣٩].

٢- العقد البديع في مدح الشفيع (البديعية الكبرى): شعبان بن شمس الدين محمد ابن شرف الدين داود بن علي القرشي الآثاري زين الدين أبو سعيد الموصلي (ت ٨٢٨هـ- ١٤٢٤م)[٤٠]، وقد قام بتحقيق بديعياته هلال ناجي عام ١٩٧٧م.

٣- بديعية، تأليف شعبان بن شمس الدين محمد بن شرف الدين داود بن علي القرشي الآثاري زين الدين أبو سعيد الموصلي (ت٨٢٨هـ- ١٤٢٤م)[٤١].

٤- تنقيح تلخيص النكت (منظومة في البلاغة)، تأليف: مصطفى الضرير الموصلي (ت ١١٨٨هـ- ١٧٧٤م)[٤٢].

٥- شرح منظومة فوائد الرسالة السمرقندية في الاستعارة، تأليف: محمد أمين الخطيب العمري بن خير الله الخطيب العمري (ت١٢٠٣هـ- ١٧٧٤م)[٤٣].

٦- حدائق الزهر والريحان في البيان عن بلاغات التبيان، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري(ت١٢٠٣هـ- ١٧٧٤م)[٤٤].

٧- غاية البيان، تأليف: صالح تقي الدين أفندي ابن يحيى أفندي بن يونس أفندي بن يحيى بك السعدي (ت ١٢٤٥هـ- ١٨٢٩م)[٤٥].

٨- أنواع البديع، لشعراء موصليين، وبديعية أمين أفندي العمري الخطيب[٤٦].

## - العروض:

١- رسالة في العروض، تأليف: عثمان ابن جني

الموصلي (ت ٣٩٢هـ - ١٠٠١م)[٤٧]، وقد طبع الكتاب بتحقيق: أحمد فوزي الهيب ١٩٨٧م.

٢- قلائد النحور (مؤلف في أصول الفقه والحديث والعروض والقوافي)، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ - ١٧٧٤م)[٤٨].

٣- المناهل الصافية في علم العروض والقافية، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ - ١٧٧٤م)[٤٩].

٤- العذب الصافي في تسهيل القوافي، تأليف: ياسين العمري بن خير الله الخطيب العمري (ت بعد ١٢٣٢هـ - ١٨١٦م)[٥٠].

- **علم الوضع:**

١- شرح الرسالة العضدية في علم الوضع، تأليف: علي بن الحاج يونس آغا الجليلي الموصلي (ت ١١٤٧هـ - ١٧٣٤م)[٥١].

٢- رسالة في بيان ما تمس الحاجة إلى معرفته من اسم الجنس وعلمه، تأليف: صالح تقي الدين أفندي بن يحيى أفندي ابن يونس أفندي بن يحيى بك السعدي آل محضر باشي (ت ١٢٤٥هـ - ١٨٢٩م)[٥٢].

٣- حاشية على شرح العصام الاسفراييني على الرسالة الوضعية، تأليف: صالح أفندي بن يحيى أفندي بن يونس أفندي الموصلي (ت١٢٤٥هـ - ١٨٢٩م)، وتوجد منه نسختان[٥٣].

٤- حاشية على رسالة الوضع لخواجة علي السمرقندي، تأليف: علي بن عبد الله محضر باشي الموصلي (ت في حدود ١٢٥٠هـ - ١٨٣٤م)[٥٤].

٥- حاشية على شرح العصام على رسالة الوضع، تأليف: أبي عبد الرحمن شمس الدين عبد الله بن مصطفى الموصلي الشهير بالدملوجي (ت ١٢٥١هـ - ١٨٣٥م)، وتوجد منه ثلاث نسخ[٥٥].

٦- حاشية على حاشية ألوغ بيك على شرح الرسالة السمرقندية، تأليف: عبد الله بن مصطفى الموصلي الشهير بدملوجي زادة (ت ١٢٥١هـ - ١٨٣٥م)[٥٦].

٧- حاشية على حاشية ألوغ بيك على الفوائد المسعودية، تأليف: عبد الله بن مصطفى الشهير بالدملوجي زادة (ت ١٢٥١هـ - ١٨٣٥م)[٥٧].

٨- شرح رسالة الوضع للعضد، تأليف: علي القوشجي السمرقندي (ت ٨٧٩هـ - ١٤٧٤م)، عليه تعليقات لمحمد طاهر النوري صائغ زادة (ت ١٣٣٧هـ - ١٩١٨م)[٥٨]، وفي آخره نقولات في الحرف من حاشية الشيخ فتح الله الموصلي (ت ١٢٠٤هـ - ١٧٨٩م) على الشرح المتقدم[٥٩].

- **علم الخط:**

١- نبذة يسيرة وفوائد جديدة في علم الخط، من كتاب الدر المنثور شرح قلائد النحور، تأليف: محمد أمين بن الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ - ١٧٨٨م)، اختصار: يوسف ابن عبد الله العمري الموصلي (ت ١٢٢١هـ - ١٨٠٦م)[٦٠].

٧- نماذج خطية مختلفة، تأليف: صالح تقي الدين أفندي بن يحيى أفندي بن يونس أفندي بن يحيى بك السعدي (ت ١٢٤٥هـ- ١٨٢٩م)[٦١].

- **الأدب والنقد:**

١- المثل السائر، تأليف: ضياء الدين نصر الله بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري الموصلي (ت ٦٣٧هـ- ١٢٣٩م).

وله أربع نسخ[٦٢]، وقد طبع الكتاب بتحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة.

٢- كشف أستار الجمال عن مقدمة الشيخ جلال (السيوطي)، تأليف: عثمان بن يوسف بن عز الدين الموصلي (ت ١١٤٦هـ- ١٧٣٣م)[٦٣].

٣- الروضة المزهرة في شرح نظمنا المسماة بالميسرة، تأليف: علي بن الحاج يونس بن عبد الجليل (ت ١١٤٧هـ- ١٧٣٤م)[٦٤].

٤- كشف المهمات في شرح هذه الأبيات، تأليف: هبة الله الموصلي (كان حيا سنة ١١٥٢هـ- ١٧٤٠م)[٦٥].

٥- شرح قصيدة الشيخ محمد العبدلي (ت ١١٦٤هـ- ١٧٥٠م)[٦٦] في تهنئة الشيخ عثمان بن يوسف الخطيب[٦٧].

٦- رسالة في ما ورد في الثلج والجمد والبرد، تأليف: محمد بن قاسم بن محمد العبدلي (ت ١١٦٤هـ)[٦٨].

٧- شرح قصيدة الشيخ عثمان بن يوسف الخطيب (ت ١١٤٦هـ- ١٧٥٠م)، تأليف: عبد الله بن حسين بن مرعي السويدي الدوري (ت ١١٧٤هـ- ١٧٦٠م)[٦٩].

٨- سراج الكلام وشرح كف الظلام، تأليف: أحمد الملقب بالمسلم الموصلي الشافعي القادري (ت ١١٧٥هـ- ١٧٦١م)[٧٠].

٩- رسالة ناشرة الفرح وطاوية الترح، تأليف: أحمد الملقب بالمسلم الرفاعي القادري الموصلي (ت ١١٧٥هـ- ١٧٦١م)[٧١].

١٠- شرح البردة، تأليف: عبد الله بن السيد فخر الدين بن السيد يحيى الحسيني الموصلي، والملقب (نشاطي) (ت ١١٨٨هـ- ١٧٧١م)[٧٢]، وله نسختان[٧٣].

١١- الجواهر المنتظمات، جمع: علي ابن علي بن مراد العمري (ت ١١٩٢هـ- ١٧٧٨م)[٧٤].

١٢- حاشية الشيخ علي الوهبي الموصلي الملقب الجفعتري (ت ١٢٠٢هـ- ١٧٨٧م)[٧٥] على البردة للبوصيري[٧٦].

١٣- مقدمة الفتوحات الوهبية في تخميس الهمزية، تأليف: الشيخ علي الوهبي الموصلي الملقب الجفعتري (ت ١٢٠٢هـ- ١٧٨٧م)[٧٧].

١٤- كشف المخدرات في خبا المعشرات، شرح قصائد النابلسي[٧٨]، تأليف: علي بن عبد الوهاب بن الحاج علي بن الحاج عبد الجواد، الملقب بالجفعتري (ت ١٢٠٢هـ- ١٧٨٧م)[٧٩].

١٥- مطالع العلوم ومواقع النجوم، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت١٢٠٢هـ- ١٧٨٨م)[٨٠].

١٦- الفريدة السنية في الحكم العربية، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري

(ت ١٢٠٣هـ- ١٧٨٨م)، وله ثلاث نسخ[٨١].

١٧- نوادر المنح في أقسام الملاحة والملح، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ- ١٧٨٨م)[٨٢].

١٨- الطراز المرقوم في معرفة محاسن المنظوم، تأليف: محمد أمين ابن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ- ١٧٨٨م)[٨٣].

١٩- الفصول الظريفة والنكت اللطيفة، تأليف: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري (ت ١٢٠٣هـ- ١٧٨٨م)[٨٤].

٢٠- نظم بعض أبواب فاكهة الخلفاء[٨٥]، تأليف: محمد أمين بن خير الله العمري (ت١٢٠٣هـ)[٨٦].

٢١- مختصر شرح بديعية ابن حجة الحموي (ت٨٣٧هـ)[٨٧]، تأليف: فتح الله الموصلي (ت ١٢٠٤هـ- ١٧٨٩م)[٨٨].

٢٢- عقود الفرائد في شرح الأمثلة والشواهد، تأليف: محمد بن أحمد الشهير بـ(ابن الكولة الموصلي) (كان حيًّا ١٢٠٩هـ- ١٧٩٤م)[٨٩].

٢٣- الحجة على من زاد على ابن حجة، تأليف: عثمان بك الحيائي الجليلي الموصلي بن الوزير سليمان باشا بن الوزير الغازي محمد أمين باشا بن الوزير حسين باشا (ت ١٢٤٥هـ- ١٨٢٩م)[٩٠]، وقام بتحقيقه الدكتور محمد صديق الجليلي عام ١٩٣٧م[٩١].

٢٤- مقامات أدبية، تأليف: الفهمي محمد بن عبد الله بن يونس بن يحيى آل محضر باشي الموصلي، المتوفى في حدود (١٢٥٠هـ- ١٨٣٤م)[٩٢].

٢٥- الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب، تأليف: أبي الثناء الآلوسي (ت١٢٧٠هـ- ١٨٥٣م)، وهو شرح لقصيدة: عبد الباقي العمري (ت ١٢٧٨هـ- ١٨٦١م) في مدح الشيخ عبد القادر الكيلاني[٩٣]، وقد طبعت القصيدة مع الشرح في القاهرة، ١٨٩٥م[٩٤].

٢٦- شرح أبيات لعبد الباقي العمري (ت١٢٧٨هـ- ١٨٦١م) مع إعرابها[٩٥].

٢٧- شرح قصيدة الشيخ نور الدين البريفكاني، تأليف: محمد نوري القادري (ت ١٣٠٥هـ- ١٨٨٧م)[٩٦].

٢٨- تحفة السالكين على قصيدة الشيخ نور الدين البريفكاني، تأليف: محمد نوري القادري الموصلي (ت ١٣٠٥هـ- ١٨٨٧م)[٩٧].

٢٩- شرح تائية الشيخ نور الدين البريفكاني (بحر الحقائق)، تأليف: محمد نوري القادري (ت ١٣٠٥هـ- ١٨٨٧م)[٩٨].

٣٠- إرشاد المرتاب في شرح نصرة الأحباب (شرح قصيدة ابن الكلاك)، تأليف: أحمد ابن إبراهيم بن علي الموصلي[٩٩].

٣١- شرح قصيدة الشيخ نور الدين بن الشيخ عبد الجبار البريفكاني، تأليف: حسن بن إسماعيل بن عبد الله الركزلي المعروف بالعبار (ت ١٣٢٧هـ- ١٩٠٩م)[١٠٠].

٣٢- شرح قصيدة الشيخ عبد القادر الكيلاني التائية، تأليف: حسن بن إسماعيل

الدركزلي المعروف بالجبار (ت ١٣٢٧هـ-١٩٠٩م)[١١].

٢٣- شرح القصيدة اليائية للشيخ عبد القادر الجيلاني، تأليف: حسن بن إسماعيل الدركزلي الجبار (ت ١٣٢٧هـ-١٩٠٩م)[١٢].

٢٤- مرآة حقايق حق الطرائق في بيان عويصات الحقائق، تأليف: حسن بن إسماعيل بن عبد الله الدركزلي المعروف بالجبار (ت١٣٢٧هـ- ١٩٠٩م)، وهو شرح منظومة الشيخ نور الدين البريفكاني[١٣].

٢٥- تنزيه الألباب في حدائق الآداب، جمع وترتيب: القس يوسف داود السرياني (مطبوع)[١٤].

## الحواشي

١. ينظر طبقات فحول الشعراء- ابن سلام الجمحي محمد بن سلام بن عبيد الله(ت ٢٣٢هـ). تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني: ١/ ١٥. تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم- التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر (ت ٤٤٢هـ). تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، هجر للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٩٢م: ١/ ١٢٨. إنباه الرواة على أنباه النحاة- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف(ت ٦٤٦هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤هـ: ٣/ ٢٦٢. غاية النهاية في طبقات القرّاء- الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد(ت ٨٣٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ: ٢/٢٩٨. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(ت ٩١١هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، المكتبة العصرية: ٢/ ٢٨٧.

٢. بغية الوعاة للسيوطي: ٢٩١. غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري: ٢/ ٢٩٨.

٣. غاية النهاية في طبقات القرّاء- الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد(ت ٨٣٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ: ٢/ ٦٧. معجم المؤلفين- كحالة، عمر بن رضا (ت ١٤٠٨هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي: ٥/ ٦٣.

٤. الوافي بالوفيات- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط ومصطفى تركي، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م: ٣/ ٨٨. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة- السيوطي، عبد الرحمن ابن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، المكتبة العصرية: ١/ ١١٤.

٥. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م: ١/ ٧٥٥.

٦. الدرس النحوي في الموصل- د. عباس علي الأوسي، بيروت، لبنان، دار الفارابي، ط١، ٢٠١٠م.

٧. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٢/ ١٥٦، ٤/ ٢٤، ٥/ ١٢١، ٧/ ١٢٧، ٨/ ٢١٠، ٨/ ٢٢٩.

٨. م.ن: ٨/ ١٦٤. ينظر المقتطف: ٢٤. لسعد الدين ثلاثة تلاميذ: محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري، ونجلاه محمد أمين، ومصطفى. لكن الراجح أنه أبو بكر بن فتح الله الموصلي لما تقدم في الكتاب رقم (١٣). ينظر منهل الأولياء: ١/ ٢٦٥- ٢٦٦. المقتطف: ٥٤- ٥٥. الفهرسة: ٧/ ٩٢.

٩. م.ن: ٦/ ٢٠١. وهو داود بن محمد سليم بن أحمد بن محمد الجلبي الموصلي، ولد في الموصل عام(١٢٩٧هـ- ١٨٧٩م) الطبيب الضابط، المؤرخ اللغوي، يتقن التركية والفرنسية وملم بالفارسية. ألف وحقق ونشر في مجالات عديدة، أنجز كتابه عن مخطوطات الموصل عام ١٩٢٧م، وتوفي عام( ١٣٧٩- ١٩٦٠م). تنظر ترجمته في الفهرسة: ٦/ ١٤١ وما بعدها.

١٠. هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، من أئمة الأدب والنحو، ولد بالموصل وتوفي ببغداد، من مؤلفاته: شرح ديوان المتنبي، والخصائص، واللمع والتصريف الملوكي، وغيرها، ينظر الأعلام: ٤/ ٢٠٤.

١١. م.ن: ٢/ ٦٧. وهو الحسن بن أسد بن الحسن، أبو نصر الفارقي، أديب ناثر شاعر، نحوي. ينظر معجم المؤلفين: ٣/ ٢٠٦.

١٢. وحقق عبد العزيز الميمني اسم الكتاب في مقال نقدي له عام ١٩٥٨م، وكان العنوان: الإفصاح عن أبيات

مؤلفات الموصليين المخطوطة في اللغة العربية وعلومها في مكتبة الأوقاف العامة في الموصل

مشكلة الايضاح، ينظر: بحوث وتحقيقات- عبد العزيز الميمني، أعدها للنشر: محمد عزيز شمس، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م: ١/ ٤٧٢.

١٣. م.ن: ٥/ ٢٢١، له نسخة مخطوطة على الموقع: http://www.al-mostafa.info/books/htm/

١٤. ولد في الموصل ونشأ فيها، ثم رحل الى بغداد وأقام فيها، ينظر غاية النهاية لابن الجزري: ٢/ ٢٧٢، طبقات الشافعية للسبكي: ٨/ ١١٤.

١٥. م.ن: ٢/ ٩٢.

١٦. البحث منشور على الموقع: http://wadod.net/bookshelf/

١٧. عالم الموصل في عصره، من كتبه شرح الحماسة، ينظر الأعلام: ٢/ ٢١٥.

١٨. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٢/ ٦٦، ٢/ ١٩٦- ١٩٧، ٢/ ٧٠، ٢/ ١٦٤، ٥/ ١٩٥، ٦/ ٨٨، ٧/ ٦١، ٨/ ٢٦٦.

١٩. ينظر: http://www.ta5atub.com/t881-topic

٢٠. م.ن: ٦/ ٣٢.

٢١. نشره حسن شاذلي فرهود في مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، م ٥، ١٩٧٧-١٩٧٨م.

٢٢. الأعلام: ٥/ ٢٢١، ينظر نظرات في كتاب الأعلام- أحمد العلاونة، المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م: ١٠٨.

٢٣. وهو عمر بن عبد الغني بن محمد شريف الغزي العامري، أبو حفص، نور الدين، مفتي الشافعية بدمشق، وأحد فضلائها، ينظر http://ask.egypt.com/.

٢٤. وهو أحمد بن علي السندوبي المصري الشافعي (شهاب الدين)، من المدرسين بالجامع الأزهر، من تصانيفه: شرح على ألفية ابن مالك، وفتح رب البرية بشرح القصيدة المقرية وغيرهما، ينظر خلاصة الأثر: ١/ ٢٥٦- ٢٥٧، هدية العارفين: ١/ ١٦٤، فهرست دار الكتب المصرية: ٢/ ١٧٧، ٢١١، ٢/ ٢٦٧.

٢٥. مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، برقم (٦٧٣٦)، تاريخ النسخ: ١٢٦٧هـ، وعدد أوراقها: ٧٤.

٢٦. فهرس الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية المصرية- أحمد الميهي ومحمد البيلاوي، ط١، المطبعة العثمانية بمصر، ١٣٠٧هـ: ٤/ ٧٩، فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط١، ١٩٢٦م: ٢/ ١٤٤.

٢٧. م.ن: ٧/ ٨٤، هو شعبان بن محمد بن داود الموصلي الأصل، المصري، ويعرف بالآثاري، زين الدين، أديب شاعر مشارك في بعض العلوم، من آثاره: شرح الألفية في ثلاث مجلدات ولم يكمل، وأرجوزة في علم الكتابة، وأرجوزة في العروض، وغيرها، ينظر الأعلام: ٤/ ٢٠٠.

٢٨. والحلاوة السكرية ألفية في النحو، شرحها في القلادة، وله نسختان: الولي بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٢٦ نحو)، والثانية في باريس تحت رقم (٤١٦٥ عربيات).

٢٩. م.ن: ٢/ ١٩٥.

٣٠. م.ن: ٧/ ٨٤، ينظر العناية الربانية في الطريقة الشعبانية، مجلة المورد، بغداد، وزارة الثقافة والفنون، دار الجاحظ، مج ٨، ع ٢، ١٩٧٩م: ٢٢١- ٢٨٤.

٣١. م.ن: ٨/ ١٧٩، لعله عثمان بن يوسف الخطيب (ت١١٤٦هـ).

٣٢. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٦/ ٢١٩، وهو من تلامذة الشيخ موسى الحدادي، ينظر المقتطف: ٤٢.

٣٣. م.ن: ٢/ ٢٠٠، وهو محمد بن قاسم بن محمد بن موسى ابن أحمد بن طاهر بن موسى بن الشيخ جماعة الفلاحي البغدادي الأصل الموصلي المولد، وأخذ عن محمد أمين الطبيب بن إبراهيم بن يونس حفيد ياسين المفتي الموصلي، وأبي المواهب الحنبلي الدمشقي، ومحمد خليل المجلوني الشافعي، ومن تلاميذه خير الله العمري وعبد الله بن إسماعيل الموصلي، ومحمد أمين المفتي الموصلي، ونجله أحمد، ينظر المقتطف: ٤٧- ٤٨.

٣٤. م.ن: ٨/ ٨٤.

٣٥. ومما يؤسف له أن المخطوط الآن ضمن المفقودات، فقد تعرّضت المكتبة الى سرقات.

٣٦. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٧/ ٢٨٤، ولعله فتح الله الصباغ والملقب فتح الله الحنفي، أخذ عنه جملة من الشيوخ منهم أولاده الثلاثة: سيف الله والحاج بكر وسعد الله، ومصطفى الغلامي وسليم الواعظ، ينظر منهل الأولياء ومشرب الأصفياء: ١/ ١٤٤، الروض النضر في ترجمة أدباء العصر: ٩ وما بعدها، المقتطف: ٢٤.

٣٧. م.ن: ٦/ ٢٣٧، أخذ العلم عن عبد الله العمري وعبد الغني الجميل البغدادي وأحمد الخياط، وزامل عبد الوهاب الجوادي ومحمد صالح الخطيب، وحسن الخليفة وأحمد الخياط، وعمّه العلامة الفاضل ذو النون أفندي ابن جرجيس الموصلي صاحب كتاب (معدن السلامة).

ومن تلاميذه: عثمان وأحمد الديوجيان ومحمد حمدان السويدي ومحمد ضياء الدين أفندي الشعار، ينظر المقتطف: ٩، ١٧، ٢٥، ٥٦، ٦٢، ١٠٢، ١٢٩.

٣٨. م.ن: ٧/ ١٦٨، تنظر ترجمته: ٧/ ١٩٢، أخذ عن الشيخين عبد الوهاب الجوادي وصالح الخطيب، وهما عن عبد الله العمري الموصلي، وكان مجازا بالخط عن والده عبد الله أفندي، وهو عن أحمد الخياط، وهو عن إمام الخط في زمانه وسيد القلم في أوانه: الخطاط الكبير أبو خليل صالح بن يحيى بن يونس بن يحيى آغا الموصلي الملقب بـ(السعدي الموصلي)، ينظر المقتطف: ١٢٦- ١٢٨.

٣٩. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٤/ ١٠٠، وفي الأعلام للزركلي نسب هذا الكتاب الى ابن شيخ العوينة، (ت ٧٥٥هـ)، وهو علي بن الحسين بن القاسم الموصلي مولدا ووفاة، أبو الحسن زين الدين، فقيه شافعي أصولي، عالم بالعربية، له مؤلفات في علوم عدة. ٤/ ٢٨٠، ٥/ ٢٠٠.

٤٠. م.ن: / ٢٦.

٤١. م.ن: ٩/ ٢٦.

٤٢. وهو الشيخ مصطفى بن الحاج سلمان بن الشيخ أحمد الحنفي التميمي الملقب (البصيري) المقري المتوفى ١١٢٤هـ، وإجازته عن شيخه ياسين المفتي (ت١١٢٥هـ) وهو عن والده محمود المفتي بن عبد الوهاب الموصلي. ومن تلامذته الشيخ خير الله العمري (ت ١١٨٢هـ)، وعبد الباقي العمري ومراد العمري، ونجله الشيخ الملا محمد أمين البصيري بن الشيخ مصطفى البصيري، له أراجيز في المعاني والبيان والمنطق والأصول ورسالة في النحو، ينظر منهل الأولياء: ٢/ ١٨٢، المقتطف: ٢٠، ٢٦، ٤٤، ٥٤.

٤٣. م.ن: ٥/ ١٠٧.

٤٤. م.ن: ٨/ ٨٩.

٤٥. م.ن: ٦/ ١٧١، وهو أبو خليل صالح أفندي السعدي بن يحيى أفندي بن يونس أفندي بن يحيى أغا الموصلي الحنفي، ومن شيوخه: يوسف أفندي الرمضاني، وملا يحيى المزوري، ومن تلامذته: أحمد الخياط، ينظر المقتطف: ١٨.

٤٦. م.ن: ٧/ ١٩٢.

٤٧. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٨/ ١٣٩.

٤٨. م.ن: ٦/ ١١٣، منهل الأولياء: ١/ ٣٩.

٤٩. م.ن: ٧/ ١٦٠.

٥٠. م.ن: ٦/ ٢٦٧، وياسين العمري، ولد عام ١١٥٧هـ، وعرف بالنظم وسرعة نظم التواريخ، له اطلاع في علوم شتى، وترك مؤلفات في التراجم وغيرها، وهو من طلاب أبيه خير الله العمري وعثمان بن يوسف الخطيب، الذي أجازه بالطريقتين القادرية والنقشبندية، وأخذ عن أخيه الأديب محمد أمين بن خير الله الخطيب العمري، وتلقى علوم الفقه على الشيخ عبد القادر بن كرد بن عبد الرحمن، من مؤلفاته: خلاصة التواريخ، والدر المنتثر في تراجم فضلاء القرن الثالث عشر، والدر المكنون في المآثر الماضية من القرون، وغيرها، تنظر ترجمته في الفهرسة: ٥/ ٢٢، ٦/ ٢٦٧، وينظر المقتطف: ٢٧، ٤٠.

٥١. م.ن: ٦/ ٢١٦، وهو من تلامذة موسى الحدادي ومحمد العبدلي ومحمد خالد الجليلي، ينظر منهل الأولياء: ١/ ٢٥٩، تنظر ترجمته في الفهرسة ٦/ ٢١٦، المقتطف: ٤٢، ٤٧.

٥٢. م.ن: ٦/ ٢١٥، صالح السعدي آل محضر باشي الموصلي كاتب ديوان الإنشاء في الموصل، كان من نوابغ الخطاطين في عصره، أديب شاعر، له مؤلفات وشروح وحواش، توفي شهيدا عام ١٢٤٥هـ، تنظر ترجمته في الفهرسة: ٦/ ٢١٥.

٥٣. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٧/ ١٧٤، ٧/ ١٩٥.

٥٤. م.ن: ٦/ ١٩٦، وهو الشيخ أبو عبد اللطيف نور الدين علي أفندي بن عبد الله بك بن يونس أفندي بن يحيى آغا الحنفي الموصلي الشهير (ابن محضر باشي)، من تلامذته أحمد الخياط وعبد الله العمري وصالح الخطيب والوالي محمد باشا بن أمين باشا بن الحاج حسين باشا الجليلي، ومن شيوخه: علي المندلاوي، والملا يحيى المزوري، وصلاح الدين يوسف أفندي بن رمضان، وأجازه الأخير عن شيخه جرجيس أفندي الرشادي، وهو عن صبغة الله الحيدري، ينظر المقتطف: ١٧- ١٩، ٢٥، ٩٨- ٩٩.

٥٥. م.ن: ٧/ ٨١، ٧/ ١٧٥، ٨/ ١٤٨، وهو عبد الله أفندي بن مصطفى آغا، المعروف بالدملوجي، كان من مشاهير العلماء، أخذ الإجازة العلمية على الشيخ الكزبري، واشتغل بالتدريس، وتخرّج عليه جمهرة من العلماء، كالشيخ أحمد الخياط، تنظر ترجمته في الفهرسة: ٧/ ١٧٥، المقتطف: ١٧.

٥٦. م.ن: ٧/ ١٧٣.

مؤلفات الموصليين المخطوطة في اللغة العربية وعلومها في مكتبة الأوقاف العامة في الموصل

٥٧. م.ن: ٨/ ١٨٣، ٦/ ٢٢٠.

٥٨. من شيوخه والده عبد الله نور الدين وهو عن شيخه شهاب الدين أحمد بن محمد الخياط عن شيخه عبد الله العمري، ومن شيوخه أيضا عبد الوهاب الجوادي وصالح الخطيب. ، ينظر المقتطف: ٦- ٧، ١٢٦. وأما والده عبد الله نور الدين بن محمد الشهير بالصائغ، درس على أحمد أفندي الخياط، ونال الإجازة عليه، وأخذ يدرس في المدرسة التي أنشأها له أخوه عبد الرحمن (مدرسة الصائغ) ، وكان مولعًا بالتاريخ والسير والأدب والحديث والشعر، فضلاً عن علومه الدينية. له تعليقات وحواش مختلفة، وقد عرف بحسن خطه الذي أخذه عن الشيخ صالح أفندي السعدي آل محضر باشي، الفهرسة: ٧/ ١٩٣.

٥٩. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٧/ ١٧٦،، تنظر ترجمته في منهل الأولياء: ١/ ٢٦٥.

٦٠. م.ن: ٦/ ١١٣، ويوسف العمري هو عم الشيخ عبد الله العمري، الملقب(باشعالم) ، ومنه أخذ، وأجازه، ينظر المقتطف: ١٩، ٩٨.

٦١. م.ن: ٢٠٤/٦، ينظر: http://dramerart.blogspot.com.

٦٢. م.ن: ٢/ ٦٢.

٦٣. م.ن: ٥/ ٢٤٤، وهو عثمان بن يوسف أغا الموصلي، الملقب عثمان الخطيب الخلوتي، من شيوخه: جميل القادري والسيد أحمد البغدادي، ومن تلاميذه: محمد أمين بن خير الله العمري، وأخوه ياسين العمري، وإسماعيل الموصلي، ينظر منهل الأولياء: ٢/ ١٧٦، المقتطف: ٤٠.

٦٤. م.ن: ٦/ ١٩٩، لقد مرّت ترجمته.

٦٥. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٧/ ٥٢، يقول شارحه: استأذنت من السيد موسى بن جعفر الحدادي (ت ١١٨٦هـ).

٦٦. من تلامذته خير الله العمري ونجله محمد أمين، وعبد الله بن إسماعيل الموصلي، ونعمان الدفتري، وأخذ عن شيخه محمد أمين الطبيب بن إبراهيم بن يونس حفيد ياسين المفتي الموصلي، ومحمد خليل العجلوني الشامي، وعمارة بن عبد الفتاح الأزهري، وأبي المواهب الحنبلي الدمشقي، ينظر المقتطف: ٢١، ٣٧، ٤٧.

٦٧. م.ن: ٧/ ٩٩، تنظر ترجمة عثمان في الروض النضر في ترجمة أدباء العصر: ١٧ وما بعدها، الفهرسة: ١/ ٢٤٤، ١٩٨/٧.

٦٨. م.ن: ٢/ ٢٣٥.

٦٩. م.ن: ٧/ ٩٩، ومن شيوخه: محمد بن مصطفى الغلامي وأبو الطيب أحمد المحمدي المدني، ومحمد المزمار، وسلطان بن ناصر الجبوري، ومن تلاميذه: علي السويدي شيخ المفسر أبي الثناء الآلوسي، ينظر المقتطف: ٢١-٢٤.

٧٠. م.ن: ٥/ ١٠٢- ١٠٤، قال عنه تلميذه محمد بن مصطفى الغلامي في شمامة العنبر: أديب مدّاح وبلبل صدّاح، امتزج شعره في مدح الأنبياء وأهل الصلاح، ومن مؤلفاته: الدر النقي في فن الموسيقى، وناشرة الفرح وطاوية الترح، تذكرة المتذكر وتبصرة المتبصر، وسراج الكلام في شرح كف الظلام، وغيرها، ينظر الفهرسة: ٥/ ١٠٤، المقتطف: ٤٤.

٧١. م.ن: ٦/ ٢٦٥.

٧٢. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ١/ ٢٠٢، وهو من تلامذة: عبد الله الربتكي وحمد الجميلي، وأخذ العلم عن والده فخر الدين الأعرجي الحسيني أيضا، وهو شقيق الشيخ يحيى المفتي بن الشيخ فخر الدين الأعرجي، ينظر المقتطف: ٢٨، ٣٠، ٢٨- ٤٠.

٧٣. م.ن: ٦/ ٢٦٤.

٧٤. م.ن: ٤/ ١٠١، ومن شيوخه: شقيقه عثمان ابن علي العمري، ومحمد سليم الأردلاني وملا عبدو بن غيدة، ومن تلامذته: حفيده يحيى بن مراد العمري، ينظر منهل الأولياء ومشرب الأصفياء: ١/ ٣٣٦، المقتطف: ٥٥-٥٦.

٧٥. والجفعتري علي بن عبد الوهاب، عالم شاعر أديب، خطيب، قرأ على شيوخ عصره، منهم: أحمد الجميلي وعليه أجيز، ومن طلابه: محمد بن مصطفى الغلامي، وعبد الرحمن بن سلطان الكلاك، وعصام الدين عثمان العمري، متصوف، درّس في مدرسة جامع خزام، تولى الخطابة في جامع العبدال، له مؤلفات وقصائد معتبرة، تنظر ترجمته في الروض النضر في ترجمة ادباء العصر: ٢/ ٢٨٨، منهل الأولياء: ١/ ٢٧٤، الفهرسة: ٤/ ٢٠٠، ٥/ ٢٥٤، ، ينظر المقتطف: ٤٨.

٧٦. م.ن: ١/ ٢٣٦.

٧٧. م.ن: ٣/ ١٤٣.

٧٨. هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (ت١١٤٣هـ)، شاعر عالم متصوف، مكثر من التصنيف، الأعلام: ٤/ ٣٢.

٧٩. م.ن: ٥/ ٢٥٦.
٨٠. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٢/ ٢١٧. ألفه لعلي بن علي العمري أحد أبناء عمه. يبحث في علوم عقلية ونقلية عديدة، كاللغة والحكمة وعلوم الدين وفن المحاضرات. ينظر منهل الأولياء ومشرب الأصفياء من سادات الموصل الحدباء: ١/ ٢٥.
٨١. م.ن: ٤/ ٦،١١١/ ١٥٨، ٧/ ١٩٢.
٨٢. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٤/ ١١٥.
٨٣. م.ن: ٧/ ١٩٩.
٨٤. م.ن: ٧/ ١٩٩.
٨٥. وهذا الكتاب تأليف ابن عربشاه، أحمد بن محمد بن عبد الله (ت ٨٥٤هـ)، المؤرخ الرحالة، ونشره المستشرق الألماني غيورغ فريتاخ (ت ١٢٧٨هـ)، ينظر الأعلام: ١/ ٢٢٨، ٢/ ١٤٩.
٨٦. م.ن: ٧/ ١٩٩.
٨٧. هو أبو بكر بن علي، تقي الدين الحموي، إمام أهل الأدب في عصره، كتب بديعية تقع في مائة واثنين وأربعين بيتًا، ثم شرحها في مؤلف أسماه: خزانة الأدب وغاية الأرب، ينظر الأعلام: ٢/ ٦٧.
٨٨. م.ن: ٤/ ١١٢، ينظر الروض النضر في ترجمة أدباء العصر: ٩ وما بعدها.
٨٩. م.ن: ٦/ ٢١٣- ٢١٤، تنظر ترجمته في الروض النضر في ترجمة ادباء العصر: ٢/ ٢٩، وهو من طلاب الشيخ حمد الجميلي، ينظر منهل الأولياء: ١/ ٢٨٥، المقتطف: ٢٩.
٩٠. م.ن: ٦/ ٢٧١، ينظر الأعلام: ٤/ ٢٠٦.
٩١. م.ن: www.iraqiart.com.
٩٢. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٨/ ٧٨، وهو محمد الفهمي آل محضر باشي، ولد سنة ١١٩٥هـ، وأجيز من أخيه الشيخ نور الدين علي أفندي بن عبد الله بك آل محضر باشي، كان عالما أديبا شاعرا خطاطا.
٩٣. م.ن: ٨/ ٧٨، وعبد الباقي بن مراد العمري من تلامذة الشيخ: مصطفى بن الحاج سلمان بن الشيخ أحمد الحنفي النعيمي الملقب (البصيري) المقري المتوفى ١١٢٤هـ، ينظر المقتطف: ٥٤.
٩٤. ينظر: http://www.almoajam.org/poet_details
٩٥. م.ن: ٦/ ٢٥٥.
٩٦. م.ن: ٢/ ١١٨.
٩٧. م.ن: ٢/ ٢٠٤.
٩٨. م.ن: ٢/ ١١٨.
٩٩. م.ن: ٥/ ٩٦، كان خطيبا لجامع الرابعية: ٥/ ١٠٦.
١٠٠. م.ن: ٧/ ٢٦٨، تنظر ترجمته في الفهرسة: ٢/ ٢٠٤.
١٠١. م.ن: ٧/ ١٨٧.
١٠٢. فهرس مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٧/ ١٨٧، كان من علماء عصره، له مؤلفات في الفقه، وعرفت إحدى المدارس الدينية باسمه.
١٠٣. م.ن: ٧/ ١٨٧.
١٠٤. م.ن: ٨/ ١٣٦.

## فهرس المصادر والمراجع


١- الأعلام- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.
٢- إنباه الرواة على أنباه النحاة- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت٦٤٦هـ)، بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٤هـ.
٣- بحوث وتحقيقات- عبد العزيز الميمني، أعدّها للنشر: محمد عزيز شمس، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م.
٤- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، لبنان، المكتبة العصرية.
٥- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم- التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد ابن مسعر (ت ٤٤٢هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، هجر للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٩٢م.
٦- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر - المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين الحموي (ت١١١١هـ)، بيروت، دار صادر.
٧- الدرس النحوي في الموصل- د. عباس علي الأوسي، بيروت، لبنان، دار الفارابي، ط١، ٢٠١٠م.
٨- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م.
٩- الروض النضر في ترجمة أدباء العصر تأليف عصام




مؤلفات الموصليين المخطوطة في اللغة العربية وعلومها في مكتبة الأوقاف العامة في الموصل

الدين عثمان بن علي العمري تحقيق د سليم ألنعيمي مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٧٤م.

١٠- طبقات الشافعية- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب ابن تقي الدين (ت ٧٧١هـ). تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، و د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٢هـ.

١١- طبقات فحول الشعراء- ابن سلاّم الجمحي، محمد بن سلام بن عبيد الله (ت ٢٣٢هـ). تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني.

١٢- عقود اللمع- ابن جني، نشره حسن شاذلي فرهود في مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض، م ٥، ١٩٧٧-١٩٧٨م.

١٣- العناية الربانية في الطريقة الشعبانية، مجلة المورد، بغداد، وزارة الثقافة والفنون، دار الجاحظ، مج ٨، ع ٢، ١٩٧٩م.

١٤- غاية النهاية في طبقات القرّاء- الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد ابن محمد (ت ٨٣٣هـ). مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١هـ.

١٥- فهرس الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة الخديوية المصرية- أحمد الميهي ومحمد البيلاوي، ط١، المطبعة العثمانية بمصر، ١٣٠٧هـ.

١٦- فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط١، ١٩٢٦م.

١٧- فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة في الموصل- سالم عبد الرزاق أحمد، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط ٢، ١٩٨٢م.

١٨- معجم المؤلفين- كحالة، عمر بن رضا (ت ١٤٠٨هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٩- المقتطف من إجازات العراقيين وأسانيدهم- الشيخ الدكتور أكرم عبد الوهاب الملا يوسف، عمان، ١٤٢٨هـ.

٢٠- مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، http://makhtota.ksu.edu.

٢١- منهل الأولياء منهل الأولياء ومشرب الأصفياء من سادات الموصل الحدباء- العمري، محمد أمين بن خير الله (ت ١٢٠٢هـ). تحقيق: سعيد الديوجي، الموصل، مطبعة الجمهورية، ١٩٦٧م.

٢٢- نظرات في كتاب الأعلام- أحمد العلاونة، المكتب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م.

٢٣- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين (ت ١٣٩٩هـ). مطبعة استانبول، ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٤- الوافي بالوفيات- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ). تحقيق: أحمد الأرناؤوط ومصطفى تركي، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م.

٢٥- الموقع: http://www.al-mostafa.info/books/htm/.

٢٦- الموقع: http://wadod.net/bookshelf/.

٢٧- الموقع: http://www.taeatub.com/t881-topic.

٢٨- الموقع: http://dramerart.blogspot.com.

٢٩- الموقع : www.iraqiart.com.

٣٠- الموقع: http://www.almoajam.org/poet-details.

٣١- http://ask.egypt.com.